EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

NİSAN · TEMMUZ · 1991 · ONALTI

İÇİNDEKİLER

- Ulusal Devletin Krizi
  Çağlar Keyder; Haz. Defter Yayın Kurulu
- Mahrumiyet
  Nurdan Gürbilek
- Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü
  Jürgen Habermas; Çev. Tanıl Bora
- Kamusal Alan ve Deneyim
  Oskar Negt, Alexander Kluge; Çev. Ahmet Doğukan
- Para ve Uzlaşma
  Semih Sökmen
- Metropol ve Zihinsel Yaşam
  Georg Simmel
- Gerçekliğin Yeni Görünüşü
  Wilfried Minks; Çev. Mehmet Ergüven
- Amor Fati
  Ahmet Güntan
- Meşruluk Üzerine Notlar
  Jean-François Lyotard; Çev. Haldun Bayrı
- Bir İletişim Aracı Olarak Turna
  Reha Çamuroğlu
- Yeni Yıl Kartı
  Sami Baydar
- İktidarı Öven Galip
  Süha Oğuzertem

ŞİİR

- Şiirler; Seyfettin Ünlü, Mehmet Fikri Ünal, İskender Savaşır, Nezih Erdoğan

ULUSAL DEVLETİN KRİZİ

Çağlar Keyder,
İskender Savaşır, İhsan Bilgin, Orhan Koçak, Meltem Ahıska,
Nurdan Gürbilek, Semih Sökmen

Bu söyleşi için Çağlar Keyder'e aşağıdaki sorular yazılı olarak önceden verilmiş, daha sonra söyleşi soruların ortaya koyduğu genel çerçeve içinde sözlü olarak yapılmıştır:

1) 1980'ler boyunca başta reklam sektörü olmak üzere, medya, turizm ve genel olarak hizmet sektörü Türkiye'de kamuoyunu giderek daha çok işgal etmeye başladı. Bu yalnızca medyanın kendisinin yarattığı bir yanılsama mı yoksa Türkiye'de de sermayenin bileşiminde Batı'dakine benzer bir değişme mi yaşanıyor; yatırımlar ve istihdam içerisinde hizmetler sektörünün payı sanayinin aleyhine mi değişiyor ?

2) Batı'da "post-modernizm" diye adlandırılan olgunun, hizmetler sektörünün sanayi karşısında önem kazanmasıyla ilgili olduğu yolunda bir iddia var. Birincisi bu iddiaya katılıyor musunuz? İkincisi, Türkiye'de 80'lere egemen olan ve zaman zaman arabesk zaman zaman kitsch diye adlandırılan, nostaljik söylemlerde ifadesini bulan kültürel iklim Batı'daki "post-modernizm"le ne ölçüde karşılaştırılabilir? Gerek içerik, gerekse nedensellik, yani sözkonusu kültüre "yolaçan" ya da onun "ifade ettiği" "maddi temel" açısından?

3) Bir önceki sorunun ister istemez kışkırttığı bir soru: "Haberler"in, bilginin, iletişimin, genel olarak kültürün, sermayenin kendisini yeniden değerlendirmesinde bu kadar kritik bir rol oynamaya başladığı bir dönemde "maddi temel" vs. gibi kavramların anlamı var mı? Bu sorunun daha somut bir sonucu da şu; Türkiye ile Batı (Avrupa ve/ya da Amerika) arasındaki farklılıkları nasıl anlatacağız? Eskiden olduğu gibi Türkiye'nin "orta-gelişmişlikte bir kapitalist ülke" olduğunu söylemek, başka bir deyişle, farklı gelişmişlik derecesinden hareketle anlatmak yeterli mi? Değilse, Türkiye'nin müslüman bir ülke olduğunu söylemenin dışında bir seçeneğimiz var mı?

4) Serbest bir yorumla söyleyecek olursak Marx, kapitalizmin kendi içerisinde kendisine karşıt bir kültür yaratacağını, daha da genel olarak kapitalizmin ancak karşıtı, ya da hiç değilse "diğer"i ile birlikte varolabileceğini savunmuştu. "Emperyalizm" ve "en zayıf halka" teorilerinin bu anlamda hâlâ Marx ruhuna sadık kaldığı söylenebilir. Peki bugün hâlâ bu ruha sadık kalmak mümkün mü? Başka bir deyişle, kapitalizm hâlâ kendi karşıtına, "diğer"ine ihtiyaç duyuyor mu, yoksa "mezar kazıcısı"nı üretmeden kendi ken-

dini üretmesi mümkün mü? Evetse bu bizim —Türkiye olarak biz; Marksist aydınlar olarak biz— için ne anlama geliyor? Hayırsa ne anlama geliyor? Yoksa artık yeni bir kapitalizm tanımına mı muhtacız? Karşıtı olmayan dolayısıyla kendisi de olmayan bir kapitalizm?

ÇAĞLAR KEYDER: Hepimizin bildiği gibi, 70'lerin krizine çeşitli reaksiyonlar oldu. Bunların hepsini aynı kaba koymak belki doğru değil. Bu sorduğunuz soru Türkiye için herhalde müsbet cevaba sahip bir soru. Yani gerçekten bu sözü edilen sektörler, daha çok servislerle ilgili, medya, parayla oynayan sektörler ve de bunların getirdiği üretimden nispeten kopmuş bir para süreci, paranın dönüştüğü, dolaştığı bir süreç, Türkiye'de çok önemli oldu. Ama krize reaksiyon çok çeşitli şekillerde oldu, bunların bir tanesi, şimdilerde üzerinde çok durulan, post-Fordist bir birikim modelini haberliyor gibi gözüken, Kuzey İtalya örneği. Bundan çok farklı olmayan Almanya'daki birtakım bölgesel çözümler. Bunların Anglosakson modeline, ya da Fransa'da da Anglosakson modeline benzeyen gelişmelere nazaran farklı bir boyutu var. Çünkü bunlar aslında üretimci modeller. Gerçi sonunda hepsi parasal verimliliği, ücretli işçinin toplam üretimden aldığı payı azaltmaya yönelik şeyler ama üretimden vazgeçmeden bunu yapmaya çalışıyorlar. Tabii bunu yapmaya çalışırken kullanılan araçların —politik düzeyle ekonomik düzey arasındaki ilişkileri sağlayan araçların— niteliği açısından çok farklı gereksinimleri var. İngiltere'de ve Amerika'da yönetim böyle araçlara sahip değil. Bu bölge-içi entegrasyon senaryolarında, sendikalarla sermaye arasında belirli tür ilişkilerin —daha çok karşılıklı uzlaşmaya dayanan ilişkilerdir bunlar— gelişmesi öngörülüyor. Bunların gelişmesi sonucunda ortaya, üretkenliği artıran, yeni tür teknolojiler kullanan, emeğin daha değerlenmesini ve bu değerlenme çerçevesinde de, sermayeye daha uygun şekilde çalışmasını, yani eskiden bildiğimiz çelişkileri nispeten yumuşatarak çalışmasını sağlayan birtakım uygulamalar çıkıyor.

Türkiye'nin böyle bir olanağı yoktu. Yani Türkiye ve Türkiye türü ülkelerde Anglosakson modeline çok daha yakın çözümler üretilmeye mecburdu. Bunun iki nedeni var. Birincisi, bildiğimiz gibi, 70'ler krizinin önemli boyutlarından biri, Türkiye ve Türkiye benzeri ülkelerin içine girdikleri borç ve dolayısıyla ödemeler dengesi kriziydi. Bu yüzden de yeni tür teknolojilere yönelip, emeğin üretkenliğini artırıp, emeği zenginleştirip ve de emeğin değerini yükselterek birtakım mallar üretmek, hızlı bir şekilde ihracata yönelik mallar üretmekle çelişen bir amaç olacaktı. Hızlı bir şekilde ihracata yönelmek de zorunluydu. Çünkü, borç krizi ve özellikle dışardan gelen baskı bunu gerektiriyordu. İkincisi, biraz önce söylediğim: Bölgeler düzeyinde sermaye ve emeğin

uzlaşmasını sağlayan model, önemli bir yönetim kapasitesi gerektiriyor. Yani, devletin olsun, daha uzmanlaşmış ajansların olsun, bu uzlaşmayı iyi bir şekilde yönetmesi ve bunu günbegün takip edebilmesi gerekiyor. Bu tür yönetim kapasitesi Türkiye gibi ülkelerde hiç yok. Dolayısıyla Türkiye gibi bir ülkeden bu tür bir çözüme gitmesini bekleyemezdik. Bu yüzden Anglosakson türü bir çözümü kabullenmek mecburiydi. Bu Anglosakson türü çözüm —çeşitli şekillerde etiketlendirebiliriz bunu— vahşi liberalizm türü bir çözümdü, esas olarak ücretleri düşürmeye yönelikti. Bu vahşi liberalizm ve dünya pazarına boyun eğme olayı, orta derecede, orta düzeyde gelir alan, vasıflı işçiye dayanan, Fordist sanayinin yavaş yavaş çözülmesi anlamına geliyordu. Bu çözülmeyle beraber ortaya çıkan gelir kutuplaşması da, yüksek gelir getirebilecek birtakım sektörlerde uzmanlaşmayı beraberinde getirdi. Burada sözü edilen türden sektörler, medya, turizm, genel hizmet, finans, banka, enformasyon sektörleri, dünyanın her tarafında nitelik açısından birbirine benzeyen, çok homojen bir işgücü kullanan sektörler. Yine ülkelerarası çok akışkan bir işgücü kullanan sektörler. Buralarda çalışan elemanların, vasıflı elemanların, dünyadaki benzerlerine çok yakın ücretler aldıklarını biliyoruz. Dolayısıyla bu gelir kutuplaşmasının bir ucunu bu sektörler içeriyor.

Şimdi bu sektörler nasıl ortaya çıkıyor, yani doğuş süreçleri ve koşulları neler, paralellikten öteye. Bunu şöyle söyleyebiliriz: Sorularınızdan birinde de değinildiği gibi, Türkiye türü bir ekonomi orta seviyede bir ekonomi olarak nitelendirilebilir. Bu yüzden de bölgesel birtakım fonksiyonlar üstlenmeye hazır bir ekonomi. Bölgesel fonksiyonlar şu anlama geliyor. Türkiye ekonomisinin tümü için değil ama, İstanbul şehri için, coğrafi bölgede sektörel uzmanlaşmada belirli bir rol almak, yani bu son zamanlarda *global city* ya da *world city* diye adlandırılan, içinde uluslararası nitelikte birtakım hizmet sektörlerini, birtakım işgücünü ve bunların yaptığı işlevleri barındıran bir şehir olma imkânı var. O yüzden de İstanbul'un fonksiyonu, giderek sadece Türkiye içinde değil, ya da sadece ulusal ekonomiye yönelik değil, bölge ekonomisine yönelik olarak görülmeye başlanmalı. Zaten oynanan kumar bu. İstanbul'u bölge çapında bir şehir haline getirebilir miyiz kumarı. Ve buna hazırlık olarak demin sözünü ettiğim Anglosakson türü krize reaksiyon, yani vahşi liberalizm ve de orta düzeyde ücret alan elemanların bulunduğu sektörlerin inişe geçmesi, bu kumarın parçaları. İstanbul eğer bölgede, Ortadoğu'da, Balkanlar'da belki; belki de Sovyetler Birliği'ne yönelik olarak, bu tür bir uzmanlaşmaya girebilirse, bir hizmet merkezi, bir finans merkezi, ticaretin örgütlendiği bir merkez olarak, o zaman İstanbul'da bu bahsedilen sektörler çok büyüyecektir. Şimdi son on senedeki gelişme buna yönelik bir gelişme. Çünkü belki farkındasınız, muazzam yatırımlar yapıldı komünikasyona; İstanbul'un dünya içinde, örneğin çevresindeki ülkelere nazaran çok daha

uygun bir odak olarak ortaya çıkması için. Bence teşhis edilen bu olay da, yani ortaya çıkan yeni sektörler olayı da, buna çok bağlı. Bu gelişmeyi idame ettirmek, bu tür bir istihdam örüntüsünü sürdürmek, ancak Istanbul'un bu yeni rolünü başarıyla oynamasına bağlı. Yoksa bu sektörler çözülmeye mahkum olur; bu sektörlerin bu düzeyde devamı sadece ulusal ekonomiye bağlı olarak düşünülemez. Eğer bahsettiğim tür *global city* fenomeni hakikaten ortaya çıkarsa; yani Istanbul bir sürü uluslararası şebekenin kesiştiği nokta olarak sivrilirse, o zaman sözü edilen tür bölüşüm ve istihdam *pattern*'i devam edebilir.

İSKENDER SAVAŞIR: Konu hakkındaki bilgimizi genişletmeyi amaçlayan bir soru sormak istiyorum. Bu Anglosakson modelinde yönetimin elinde, Kuzey İtalya modelinde yönetimin sahip olduğu araçlar yoktu. Ya da Fransa'da?

KEYDER: Hayır, Fransa anglosakson örneğine daha yakın. Ya da Almanya'da diyebiliriz.

SAVAŞIR: Neden yoktu bu araçlar? Farklılaşma ne, Türkiye söz konusu olduğunda bundan ne anlaşılabilir?

ORHAN KOÇAK: Toprak mülkiyeti mi? Toprağın devletle ilişkisi?

KEYDER: Hayır, toprakla ilgisi yok. Daha çok 70'ler öncesi durumun nasıl örgütlendiğiyle ilgili. Kıta Avrupası genel olarak çok daha planlamacıydı, çok daha devletçiydi, çok daha refah devleti yanıydı, İngiltere ve Amerika'ya nazaran. Tabii Amerika uçta olmak üzere. Amerika ve İngiltere bu yönetimsel kapasiteyi reddettiler, nerdeyse bilinçli olarak. Amerika'da hiç kurulmadı. Amerika'da planlamayla ilgili, ya da bırakın planlamayı, sanayi politikasıyla ilgili her öneri büyük bir şüpheyle karşılandı. Hiçbir şekilde kabul etmedi hükümet bunu. Ve de bunu itelecek politik güç de yoktu ortada. Tabii bunun çeşitli nedenleri var. İşçi hareketinin güçsüzlüğü var. Teknokrasinin nasıl bir yere oturduğu var, çeşitli ülkelerde 68 olayına verilen cevapların farklılığı var; Amerika kadar olmasa da İngiltere için de geçerli bu. İngiltere'de bu yönetim kapasitesinin yetersizliği zaten 60'lardan beri üzerinde durulan bir olay; 80'lerdeki Thatcher fenomeni bunun üzerine inşa edildi. Yani Reagan ve Thatcher'den önce de Amerika ve İmgiltere'de bu yönetim kapasitesi geliştirilememişti. Buna karşılık mesela Almanya'yı ele alalım. Almanya'da özellikle işçi sınıfının gücü ve sermayeyle emeğin belirli bir uzlaşma geleneği ve de bölge düzeyinde planlama ve yönetim yapısı sözünü ettiğim tür bir uzlaşmaya olanak veriyor. İtalya'da da belki bu bölgelerin —özellikle mesela Emilia Romagna örneği çok veriliyor— endüstriyel yapısı önemli bir faktör; yani bir sürü şirketin birbirleriyle ilişkili olarak ve belirli bir büyük plan çerçevesinde çalışabilmesi meselesi. Yani bu şirketlerin rekabeti önleyici, bir-

birlerini tamamlayıcı bir yapı kurabilmeleri ve de son dönemde de, 80'ler döneminde de, bu yapının giderek bölge hükümetleri vasıtasıyla daha da güçlendirilmesi. Anglosakson örneğiyle —Fransa'nın da ona daha sonra katıldığını söyleyebiliriz— şematik olarak kıta Avrupası örneği diyelim, arasındaki fark; Anglosakson örneğinde emeğin ucuzlatılması krizden çıkışın yolu olarak görülüyor. Kıta Avrupası örneğinde emeğin değerlendirilmesi; daha çok ücret alması değil de, vasıflandırılması, yaptığı işin daha değerli kılınması ve dolayısıyla üretkenliğin yükselmesi olayı önemli olarak görülüyor.

Türkiye türü ülkelerin hepsinde, mecburen, Anglosakson örneğine yönelme eğilimi ortaya çıktı. Çünkü birincisi, bu ödemeler dengesi ve ihracata yönelme meselesi çok zorluyordu, çok kısa dönemde çözüm gerektiriyordu. Buna bağlı olarak IMF baskılarını da katabilirsiniz. İkincisi de bu tür ülkelerde ne uzlaşma geleneği, ne de sermayenin *Emilia Romagna* örneğindeki gibi kendi iç yapısında birbirine bağlı olarak teknolojiyi geliştirme çabası, ne de bir yönetim kapasitesi söz konusu. Bunun sonucunda ortaya çıkan da, Türkiye gibi ülkelerin ücretleri düşürerek, emeği ucuzlatarak, dünya pazarında rekabete girme çabası. Dünya pazarını olduğu gibi kabul etmek demek zaten o zamana kadar ulusal ekonominin nispeten kapalı olduğu dönemde fiyatı yapay olarak yükseltilmiş olan emeğin çok büyük çapta kendisini boşlukta bulması demekti. Dolayısıyla o emeğe yapay olarak yüksek ücret veren sektörlerin de önemli şekilde ortadan kaldırılması, hiç olmazsa yontulması anlamına geliyordu. Bunun sonucunda, bu ulusal ekonomi çerçevesinde gelişmiş olan sektörler, ki bunlar gerçek "modernist" proletaryayı yaratan sektörlerdi, yavaş yavaş eridi, ya da ayrıcalıklarını kaybettiler ve bu yüzden ortaya çok kutuplaşmış bir gelir yapısı çıkmaya başladı. Bu kutuplaşmış gelir yapısı zaten daha önce sözettiğimiz hizmet vs. türü sektörlerin gelişmesine çok elverişli bir yapı. Çünkü bu sektörler finans sektörü olsun, iletişim sektörü olsun, büro içi organizasyonu sağlayan kompüter sektörü olsun, kârların yüksekliğini değerin dolaşım sürecinde muhafaza etmeye yönelik.

Bu bir; bunun üstüne ikinci bir faktör olarak eklenen de —bu daha bilinçli bir politikanın sonucu— İstanbul'u coğrafi bölge içinde uzmanlaşmış bir şehir haline getirmek. Bu uzmanlaşma da hangi sektörlerde olacaktır? Tam.da bu söylenen sektörlerde olacakur. Yani iletişim, finans, genel olarak hizmet sektörü. Eğer bu başarılırsa, o zaman 80'lerde kendiliğinden olan gelişmenin üstüne bina etmek söz konusu. Ama İstanbul çeşitli politik ve iktisadi nedenlerden dolayı bu tür bir fonksiyonu üstlenemezse, o zaman bu hızla gelişmiş olan *momentum* muhakkak yavaşlayacaktır. Nitekim herhalde farkındasınız; bu son krizle, yani son 6-8 ayda, yeni bir olgu gözleniyor, şişmanlıkların zayıflatılması olayı var bu sektörlerde.

MELTEM AHISKA: Avrupa'da bazı ülkeler için söylediğiniz emeğin değerlenmesi modeli nasıl uygulanıyor, nasıl yöntemler kullanılıyor bunun için?

KEYDER: Bütün bu olay Fordizm'in krizine bir reaksiyon. Fordizm'in krizi derken de, hepimizin bildiği, 50'lerde, 60'larda hakim olan sermaye/emek ilişkisinden çok söz ediyorum. Bu çok rijit bir ilişki. Ücretin yüksekliğine dayanan, fakat buna karşılık emeği tamamen Taylorist bir biçimde kullanan, yani yönetime katılma veya daha esnek bir üretim sürecini kabullenmeyen, üretim kayışı teknolojisinde somutlaşan, üretkenliğin o şekilde artırıldığı bir model.

KOÇAK: Ölçek büyüklüğü de var.

KEYDER: Ölçek büyüklüğü tabii çok önemli. Üretkenliğin artışı oradan geçiyor bir yerde. Fordizm'in diğer bir boyutu da, biliyorsunuz kitlesel tüketim olayı. Dolayısıyla tek bir ürün yapılıyor, ürünler giderek standartlaşıyor. Standart ürünü daha üretken biçimde üreten bir işçi söz konusu, fakat üretime katılmayan, bunun karşılığında teknolojinin ilerlemesine karşı çıkmadığı için de ödüllendirilen bir işçi tabakası ortaya çıkıyor.

BİLGİN: Ödülü de tüketim.

KEYDER: Ödülü de ücret artışı, dolayısıyla da tüketim. Türkiye'de de sözünü ettiğim, orta gelirli "modernist" proletaryanın gelişmesi buna bağlı bir şey. Bu tür bir işçi sınıfının ortaya çıkması tüketim potansiyelini genişletiyor. Şimdi buna reaksiyon —burada girmeyeceğim nedenlerden dolayı içine girdiği krize reaksiyon— iki şekilde olabilir. Bir, emek piyasasının rijiditesini kaldırırsınız ortadan. Yani, işçilere verilen bütün garantileri, bütün sözleri geri çekersiniz. Dolayısıyla işçi piyasasını yeniden doğurursunuz, yani sendikalardan geçmeden, eskisi gibi kontratlara pek fazla rağbet etmeyen, serbest bir emek piyasası yaratma politikası uygularsınız, dolayısıyla işçiyi daha ucuza kullanırsınız. Bu arada sevmediğiniz sektörleri kaldırırsınız ortadan. Kriz atmosferi dolayısıyla karşı taraftan hiçbir tepki gelmeden, hiçbir şekilde onlar size bağ olmadan bir rasyonalizasyona girersiniz. Bunun alternatifi işçiyi bu tür bir aşağılamadan ziyade, işçiyle sermaye arasındaki ilişkileri daha bir uzlaşmacı şekle sokup, mesela ufak üniteler kurup diyelim, eski üretim kayışı türü teknolojiden çıkıp, onun yerine farklı üretim birimlerinde, daha çok karşılıklı katılımın söz konusu olduğu —mesela 70'lerde Volvo örneği verilirdi; grup halinde bir araba yapmak, montaj hattında değil de, 8-10 kişi bir araba yapmak— bir modele girmek söz konusu olabilir. Şimdi bu modelin çeşitli avantajları var, çünkü sadece işçi kullanmak ya da emeğin değerlenmesi açısından değil, aynı zamanda ürünün farklılaşması açısından da çok rasyonel bir model. Yani bir montaj hattının ürettiği bir milyon aynı mal

yerine, daha ufak grupların, daha anında müdahale edebilecek grupların, kompüter dizaynı kullanarak, yeni komünikasyon olanakları kullanarak daha esnek bir üretim sürecine girmesi ve farklılaşabilen bir ürün kalıbı üretmesi söz konusu olabilir.

KOÇAK: Apple örneği, Amerika'da ama, buna uygun bir örnek sayılabilir mi?

KEYDER: Pazarladığı kadarıyla öyle anlıyorum.

AHISKA: Bu toplumlarda kutuplaşma bir şekilde yumuşatılıyor dediniz...

KEYDER: Gelir açısından kutuplaşma yine olabiliyor.

AHISKA: İşçi sayısı epey azalıyor herhalde bu modelde, daha az işçi kullanılıyor ve sonuçta başka tür kutuplaşmalar mı ortaya çıkıyor?

KEYDER: Bölgesel bir çözüm olarak düşünün bunu. Başarılı olan bölgelerde gelir daha hızlı artıyor, belki işsizlik de o kadar yüksek değil ama. Ben bunu Fordizm'in krizinden bir çıkış yolu olarak söylüyorum. Bu çıkış yolunu, dediğim gibi, belirleyen yukarda saydığımız bir sürü şey var. İşçilerin daha güçlü olması, dolayısıyla İngiltere, Amerika örneğindeki gibi gerçek bir emek pazarının kurulmasını önleyebilmeleri, uzlaşmaya belki daha yatkın olmaları, Almanya'da Sosyal Demokrat Parti'yle iç içe olan sendikalar, İtalya'da komünist partinin bölgesel ve belediye yönetiminde çok uzun zamandır varolması gibi; çeşitli nedenler de eklenebilir. Fakat bu örneği abartmayalım. Yani bu esnek üretim meselesi gerçekten Fordizm'e evrensel bir alternatif olacak diye bir şey yok bence. Şimdilik gördüğümüz, birtakım özgül örnekler. Fordizm'den sonra bu esnek üretim modeli gelecek ve bu yeni bir sermaye/emek ilişkisini içeriyor; dolayısıyla post-Fordist olay budur demek için bence erken. Bunların o kadar da genelleştirilebilecek örnekler olduğunu sanmıyorum. Fakat; Türkiye'de ortaya çıkan olayın, Türkiye şartlarında mecburi bir olay olduğunu görmemiz gerekiyor. Dünya koşullarına bakığımız zaman, Fordist rejime reaksiyon, gördüğüm kadarıyla ancak bu iki şekilde olabiliyor. Türkiye'nin bu daha özgün, esnek uzmanlaşmaya, yahut da uzlaşmacı bir emek/sermaye ilişkisine yönelik bir çizgiye girmesi çok zor gibi görünüyor.

NURDAN GÜRBİLEK: Istanbul'un bir *global city* olmasıyla ilgili şunu sormak istiyorum. Biz hepimiz aslında Türkiye'ye biraz Istanbul'dan bakıyoruz. Bu biraz da basının, iletişimin merkezinin Istanbul'da olmasıyla ilgili. Şunu öğrenmek istiyorum: 80 öncesiyle karşılaştırıldığında, sermayenin akışı ve yatırımlar düzeyinde Istanbul'da gerçekten büyük bir değişme oldu mu? Sermaye daha önceki yıllara oranla Istanbul'da daha fazla mı yoğunlaştı?

BİLGİN: Buna bir şey daha eklemek istiyorum... Istanbul deyince hinter-

landını da katıyor muyuz, yani İzmit, Bursa vs.yi içine alan Doğu Marmara'yı? Sınırları nereden çizeceğiz?

KEYDER: Şimdi asıl cevap gerektiren konu, yeni sektörlerin ortaya çıkması meselesi. Dolayısıyla Istanbul'un hinterlandı sözkonusu değil. Istanbul'un hinterlandı hâlâ eski işlevini görüyor. Yani Bursa, İzmit vs. hâlâ sanayinin tabii ki başat olduğu yöreler. Son on yılda sanayinin yatırımdan aldığı payın düştüğünü biliyoruz. Istanbul için de herhalde böyle. İzlediğimiz, gözlediğimiz olayın yeni bir şey olduğunu düşünüyorum. Bu yeni olay acaba dinamiği tayin edici bir olay mı, ona cevap vermeye çalışabiliriz. Gördüğüm kadarıyla, 80'lerdeki Türkiye ekonomisinin çok daha yüksek bir düzeyde enternasyonalize olmasının dinamiği bu sektörlerden geçiyor. Yani, hizmet sektörü, finans sektörü, iletişim sektörü... bunlar olmasa dünyayla entegrasyon izlediğimiz düzeyde mümkün olamazdı. Dolayısıyla büyümenin dinamiğini tayin edici sektörler olmasa dahi bunlar, büyümenin yönünü tayin edici sektörler. Bunlar olmasaydı bu tür bir birikim rejiminin ortaya çıkması ("birikim rejimi" demek belki yanlış, çünkü halen oturmuş bir şey yok), bu tür bir dönüşüm sözkonusu olmazdı. Yani 80 öncesi ulus ekonomisini düşünürseniz, ve de 80 sonrasını düşünürseniz, bu ikisi arasındaki geçiş muhakkak ki sözünü ettiğimiz sektörlerin tayin edici rolünden dolayı oldu. Bu ille büyüme hadlerindeki belirleyici fonksiyonlarının çok büyük olduğunu söylemez. Ama kalitatif olarak yeni bir rolleri var bu sektörlerin.

KOÇAK: Ben bir şey sormak istiyorum. Krizden çıkışta emek/sermaye ilişkisinin düzenlenmesinde iki alternatif vardı: Bir tanesi aslında hakim alternatif, Anglosakson modeli. Öbürü de Kuzey İtalya'da ve Almanya'da esas olan alternatif. Şimdi buna bir de mekân açısından bakabilir miyiz?

KEYDER: Bu arada Japonya da var tabii. O da farklı bir alternatif.

KOÇAK: Mekân düzenlemesi ile ilgili ben reklamlarda 1980'lerin başından beri şunu izliyorum: Büyük şehirlerin, büyük konsantrasyonların dışına çıkarmak istiyorlar insanları. Hem devlet hem de işte emlak şirketleri filan da yapıyor bunu. Çok sık rastladığım için bu tür reklamlara ... bunun yeni dönemle ilişkisi olabilir mi, yani büyük konsantrasyonların dağılması, eski Fordist modelin büyük konsantrasyonlarını dağıtmak, parçalamak gibi bir şeyden söz edilebilir mi? Türkiye, özellikle demin İhsan'ın sorduğu, Istanbul bölgesindeki bu konsantrasyonun özellikle dağıtılması açısından belli sonuçları olabilir mi? Bu Fransa ve İngiltere de benim gözlemlediğim bir şey.

KEYDER: Türkiye'de pek geçerli olabileceğini sanmıyorum. Çünkü bu esnek uzmanlaşmayla ilişkili olarak, mesela kompüterlerle merkeze bağlanan birtakım insanlar orada olmalarını gerektirmeyen sektörlerde çalışıyorlar, gibi bir

model. Veyahut ta mesela Londra'daki gazetecilik olayını düşünün. Artık nerede olurlarsa olsunlar aynı şeyi yapabiliyorlar... Bu olay galiba henüz uygulanabilecek —Türkiye'deki sanayi ve teknoloji düzeyi açısından— gibi değil. Bu tür bir desantralizasyonun şu anda gündemde olduğunu sanmıyorum. Belki de o yüzden zaten yeni iş odakları ve de yeni İstanbul'un *global city* olabilme ihtimalini gösteren, kırk katlı işmerkezleri vs. hepsi İstanbul'un göbeğinde, görüyorsunuz. İşte Gayrettepe, Ataköy, Etiler, Maslak vs. Yani bunlar bence daha desantralizasyon düzeyine gelmemiş bir şehrin göstergeleridir. Bunlar hâlâ birbirlerinin yanında olmak mecburiyetindeler, hâlâ bir Manhattan yaratma sözkonusu. Manhattan'ın çözülmesi veya City'nin çözülmesi aşamasında değiliz gibi geliyor bana.

GÜRBİLEK: Gerçi basın yavaş yavaş şehir dışına taşınmaya başladı.

KOÇAK: Ama o hâlâ İstanbul'da. Burada, demin Nurdan'ın sorduğu bir soruya geçerek bir soru daha sormak istiyorum. İstanbul bu yeni sektörlere özellikle hizmet sektörüne daha büyük pay ayırırken eski sektörler —ağır sanayii, tekstil vs.— Türkiye'nin diğer bölgelerine kayabilir mi ve bu ikisi arasındaki ilişki, eklem tarzı nasıl olabilir? Bu merak ettiğim bir şey...

KEYDER: Bu tabii ki istenen bir olay. Politikalarda da öngörülen olay bu. Fakat tabii Türkiye türü ülkelerde şöyle bir şey var: Coğrafi gelir dağılımı, gelişmiş ülkelere nazaran çok daha farklı. Yani, gelişmiş bir ülkede bölgesel gelir dağılımları arasındaki dengesizlik en fazla, ne bileyim üçe-bir ise diyelim, Türkiye'de biliyorsunuz İstanbul ve etrafı ile diğer kısım arasında ona-bir falan gibi bir olay var. Dolayısıyla, çeşitli sorunlar var bu desantralizasyon meselesinde. Yani hem fiziki komünikasyon açısından hem piyasanın, pazarın nerede olduğu açısından, hem de işçi sınıfının yaratılıp yaratılmamış olması açısından bir sanayiciyi Doğu'ya veya Güneydoğu'ya hattâ Karadeniz veya Orta Anadolu'ya gitmeye pek ikna edemiyorsunuz. Ama, demin konuştuğumuz, mesela Çanakkale'deki üçüncü köprü projesi, anladığım kadarıyla bununla biraz ilişkili. Yani İstanbul'daki konsantrasyonu, iletişim, yeni yolların yapılması vs. yoluyla biraz dışarıya atma isteği var. Ve bu herhalde yakın gelecekte hiç olmazsa Türkiye'nin batısı için bir derecede başarılı olacaktır. Fakat örneğin Almanya veya Amerika çok homojen yerler. Amerika'yı düşünün, gelir düzeyi, dolayısıyla tüketim kapasitesi beş aşağı beş yukarı hemen hemen ülkenin her tarafında aynı. Ve de coğrafi gelir dağılımı son yüzyıldır giderek kapanan bir makas. Türkiye biliyorsunuz henüz o sürece girmiş değil. Bilakis, bu sözünü ettiğimiz nedenlerden dolayı bence kutuplaşma arttı son on yılda. Bu kutuplaşmanın artması da bu tür bir coğrafi desantralizasyonu pek fazla özendirmeyen bir şey.

BİLGİN: Ama, şimdi yeni yapılan işmerkezlerinin, İstanbul'u *global city*

yapma yönündeki yeni yatırımların, şehrin merkezinde olması aslında tutarlı. Daha önceki Istanbul şehrinin dinamiğini oluşturan sektörler ve grupları dışarı atıp, yerine şehre bunları getirmek aslında gerekliydi galiba. Onların merkezde olması gerekiyordu herhalde. Buna bağlı olarak...

KEYDER: Onlar muhakkak merkezde olması gereken şeyler de; bunların gelmesiyle beraber fiziki üretim kapasitesinin desantralizasyonu mümkün olacak mı olmayacak mı?...

BİLGİN: Çok konuyu dağıtacak mı bilmiyorum ama, Istanbul şehrinin yapısı sözkonusu olduğunda hemen konu dağılmadan girmek istediğim bir şey var: Şehrin yeniden üretimi. Bu gelişmeler şehrin yeniden üretiminde nasıl bir değişikliğe yol açıyor iktisadi olarak? Bau kapitalizminde, erken sanayileşmiş ülkelerde, finans sermayesinin şehrin yeniden üretiminde çok önemli bir rol aldığını biliyoruz. Toprak spekülasyonu aslında finans sermayesinin önemli girdilerinden birisi. Farklı biçimlerde olsa da, Kıta Avrupası ve İngiltere'de finans sermayesi, rantların genel sermaye dolaşımına katılmasında çok önemli bir rol oynuyor. Türkiye'nin burada çok önemli bir farkı vardı —*Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* kitabında da bence bu, iyi bir şekilde dile getirilmişti. Kentte yaratılan rantlar doğrudan sermaye dolaşımına girmiyordu, küçük birikim sahiplerinin içinde boğuluyordu. 80'lerde bunun aşılması doğrultusunda bir eğilimden sözediliyor. Bu iki şekilde değerlendirilebilir: Ulusal ekonomi ve uluslararası ekonomi ölçeğinde Istanbul uluslararasılaşıyorsa eğer, bu proje şu veya bu şekilde bir noktaya kadar tutacaksa, şehrin yeniden üretimi nasıl olacak? Istanbul'un büyük projelerinin kaynaklarını biliyoruz. Ulusal ekonomi ölçeğinde de bir merkezileşme görüyoruz. En azından konut sektörünü biliyoruz; artık yapsatım ve gecekonduların yerinde daha çok büyük şirketleri, kooperatif birliklerini veya Emlak Bankası'nı görüyoruz. Bunlar eskiden bildiğimiz anlamda, Fordist düzenin kamusal alanı gibi davranmaktan çok, müteahhitleri örgütlemek yönünde işlev görüyorlar, ölçeği büyütüyorlar.

KEYDER: Bu, benim çok katkı yapabileceğim bir konu değil. Anladığım kadarıyla, senin sorunda zaten dolaylı olarak var bütün cevaplar. Yani, toprağın çok daha fazla özelleştirilmesi, spekülatif olarak finans sermayesinin şehrin büyüme yönünün muhtemel boyutlarını önceden kestirip veyahut ta tayin edip oralara yatırım yapması ve de bunun sonucunda şimdiye kadar bildiğimiz *pattern*'e ters gelen —çünkü şimdiye kadar bildiğimiz *pattern* nispeten toprağın kapanın elinde kalabileceği bir *pattern*'di— birtakım gelişmelere yol açması... Bunun dışında ancak şunu diyebiliriz: Eğer gerçekten bir kalitatif değişme varsa Istanbul'un istihdam kapasitesinde, bu kalitatif değişmenin yönlendireceği gelişme de eskisine nazaran, kalitatif olarak farklı olacaktır. Yani, eskiden nispeten yavaş yavaş, daha tedrici bir şekilde olan bu gecekon-

dulaşma, şehrin büyümesi... şimdi belki de şimdiden göremeyeceğimiz boyutlarda olabilecektir. Örneğin lüks villaların Terkos gölü civarında odaklaşması gibi. Bu daha önce bilmediğimiz bir şeydi ve bu globalleşme olayı —mesela Londra örneğinde anladığım kadarıyla çok açık bir şekilde gözüküyor— rezidans *pattern*'lerini, dışarıdan yeni gelen, göçen insanların nerede oturacağını, daha enternasyonalize olan sektörün nerede konumlandığını çok yakından dönüştüren bir olay. Dolayısıyla eskisi gibi tedrici ve de kendiliğinden yavaş yavaş gelişen bir şey olmadığı için, yeni tür dolaşımların ve yeni tür sermaye değerlenmelerinin oluşmasına izin veren bir dönüşüm.

BİLGİN: Batı kapitalizminin hiç tanımadığı bir biçimde, küçük birikim sahiplerine olanak tanıyan bir şehirdi Istanbul. Bu çok lüks bir şeydi: Istanbul gibi bir şehirde, bu kadar az bir birikim potansiyeli ile bir kaç daire sahibi olabilme şansı aslında Avrupa'nın hiçbir şehrinde olmamıştı. Bu, işleyen mekanizmayla insanlar arasında, alt tabakalar arasında önemli bir uzlaşma sağlıyordu, diye düşünüyorum. Belki de Fordist olmayan modellerin bir benzeriydi —iktisadi anlamda söylüyorum, katılımcı bir modeldi. Şimdi bunu kesmek, sahiden kesilirse tabii, tamamen ölçek büyüyüp küçük birikim sahipleri dışarıda bırakılarsa, bu yapıyı bozan bir şey olmaz mı?

KEYDER: Bunun çok yakın bir gelecekte kesileceğini sanmıyorum. Bilakis, gördüğüm kadarı —bir iki araştırmada da ortaya çıkıyor bu— 80'lerde iktidar partisinin bütün gelir kutuplaşmasına rağmen bir düzeyde olsun popülaritesini sağlaması ya da devam ettirebilmesi bu bahsettiğin küçük birikimlere önemli bir kentsel rant sağlamasıyla oldu.

BİLGİN: Aflar...

KEYDER: Aflar, gecekonduların ikinci, üçüncü, dördüncü kata çıkabilmesi ve dolayısıyla basit bir marjinal sektörde çalışan bir insanın iki tane katının olması ya da önemli bir tutara satabileceği bir arsaya sahip olması vs. Bu olayın hemen biteceğini sanmıyorum. Çünkü, dönüşüm daha çok üst düzeyde olan bir dönüşüm. Yani, gecekondu mahalleleri hâlâ eski dinamikle gelişeceklerdir bir müddet daha. Yeni tip konut üretimi ise orta sınıfa yönelik. Ya da lüks villaların belirli yerlerde konumlanması ve finans sektörünün, bankaların oralara yönelik toprak spekülasyonun yapması, yine üst düzeyde, üst gelir düzeyinde olan birtakım şeyler. Gecekonduların topladığı rantın hemen kesileceğini düşünmek bence yanlış olur.

BİLGİN: Ters bir eğilim; şehri yükleyen bir eğilim. Eğer sahiden bölge içinde sözünü ettiğin fonksiyonları kazanacaksa Istanbul, bunlar aslında fazla olacaktır. Üstelik de sekiz milyona varmış bir nüfus var. İkisi birbirine karşı çalışan dinamiklermiş gibi geliyor bana.

KEYDER: Onu biraz açmakta fayda var. Tabii bu globalleşme olayı ve nispeten enternasyonal, dünyadaki diğer örneklerine benzer ücret alan sektörlerin ortaya çıkması meselesi, kutuplaşmayı beraberinde getiren bir olay. Kutuplaşma da şu demek; bunlara hizmet verecek sektörlerin de gelişmesi gerekiyor. Yani belki üretim fonksiyonu Istanbul'un dışına çıkabilir. Ama, üretim fonksiyonunun Istanbul'un dışına çıkması —nisbî olarak söylüyorum bunu tabii— bu üst düzeyde profesyonel gelir kazanan insanlara yönelik birtakım hizmetlerin yapılmasını engellemeyecektir. Bu hizmetler gelişerek devam edecektir. Dünya örneklerine baktığımız zaman, üretim fonksiyonunun dışarı çıkmasına rağmen, üretimde fiilen varolan insan sayısının oran olarak düşmediğini görüyoruz. New York'ta olsun, Los Angeles'da olsun, Londra'da olsun, Fordist sektörler yok bu şehirlerde. Ama buna karşılık, mesela New York'ta yeniden *sweatshop*'lar ortaya çıkıyor. Ya da yeniden gayet uzmanlaşmış mobilya yapan birtakım ufak zanaat atölyeleri ortaya çıkıyor. Bunların nedeni çeşitli. Asıl dinamiği belirleyen bence, diyelim New York'un uzmanlaştığı sektörlerdeki insanlara hizmet üretmek. Bu hizmeti üretmek o kadar kolay olmuyor; çünkü hizmeti yürütecek, çok düşük ücretlere razı birtakım insanların gelmesini gerektiriyor. Bu insanlar gelince, onların eşleri, çocukları da geliyor, onların getirdiği dinamik aynı zamanda kurallara pek riayet etmeyen bir *sweatshop* açılmasını da olanaklı kılıyor. Ve işte New York'a, Los Angeles'a hatta Londra'ya baktığımız zaman, muazzam göç alan şehirler bunlar. Yeni gelenlerin oralarda yerleşmesinden —aslında tabii New York'un yüksek düzeyde maaş alan yuppilerin gerektirdiği hizmetlerin çekiciliğine bağlı olarak oraya gelmiş insanlar bunlar— sonra bu tür Fordist olmayan bir istihdamın içine girmeleri çok kolay oluyor. Yani o kadar mekanik değil. "Fordist sektörler dışarı çıktı da, içeride sadece hizmet sektörü kaldı, dolayısıyla artık üretimde istihdama gerek kalmadı" gibi bir mantık yürütmek yanlış oluyor.

BİLGİN: Birbirlerini doğuruyorlar yani.

KEYDER: Evet.

SEMİH SÖKMEN: Ben şunu merak ediyorum: şimdi Istanbul böyle sivrilirken, para Istanbul'da yoğunlaşırken, aynı ulusal ekonomi içerisinde neredeyse birbiriyle ters yönde giden iki ayrı ekonomik dilim var. Sorum şu: bu iki ekonomik dilim nasıl uzlaşıyorlar, nasıl beraber yürüyebiliyorlar? Yani, bu sistemin, bu eğilimin hızlandığı bir aşamada veya olgunlaştığı bir aşamada belli tip sanayileri yaşayamaz hale getireceği beklenir. Aynı şekilde, ulusal sınırlar içinde küçük çaplı üretimin yaygın olduğu Doğu ya da İç Anadolu'nun bu iyice sivrilen merkez karşısındaki durumu nasıl etkileniyor? 80'lerde buralarda ne tür değişiklikler görüyorsunuz?

KEYDER: 80'lerde olan değişiklik, tabii ki ulusal ekonominin çözülmesi. Ama bu ulusal ekonominin çözülmesi meselesini çok da abartmamak gerekiyor galiba. Bu çözülme ne demek: eskiden devletin çoğrafi sınırları içinde kendi dolaşımlarını büyük çapta tamamlayan sermayelerin, giderek çok daha fazla enternasyonalize olmaları belki. Bu enternasyonalizasyon sürecinde de, Istanbul eğer sözünü ettiğimiz globalizasyon sürecine giriyorsa, Istanbul gibi bir şehrin ulusal ekonomiyle olan ilişkilerinin yanında ve de belki de onlardan daha fazla bir şekilde dünyanın diğer global şehirleriyle ilişkiye girmesi gerek. Bu hiç yabancı bir fenomen değil, eskiden beri mesela Londra için söylenen bir şey. Özellikle İngiltere'nin hegemonik olduğu dönemlerde, hatta daha sonraları, Londra'nın bir finans merkezi olarak İngiltere ile ilişkisinin nispeten zayıf olduğu ve şiddetli politik sorunlara yolaçtığı vs. o yüzden de İngiltere'de sanayi burjuvazisinin hiçbir zaman hâkim olamadığı gibi tezler vardır. Aynı şekilde New York da bunu üstlendi. 60'larda, 70'lerde hatırlayacaksınız, New York'un dünya şirketlerinin merkezi olduğu ve dolayısıyla bütün çokuluslu şirketlerin New York'ta iş yapmaya mecbur oldukları ve böylelikle New York'un dünya ölçeğinde belirli bir görev ifa ettiği üzerine birtakım teoriler vardı. Şimdi bu olay dünya ekonomisinin entegrasyonunun çok fazla yükseldiği bir dönemde, yani 80'lerde, Londra'nın ve New York'un başat olarak ve de salt metropolleri vasıtasıyla yönettikleri fonksiyonların yayılmasını ortaya çıkardı. Yani belirli bir enternasyonalizasyon düzeyinde New York'un tek başına yapabileceği bir olay, belirli altmetropoller vasıtasıyla yapabileceği bir olay, 80'lerden sonra çok daha fazla yaygınlaştı ve Istanbul gibi bir sürü şehrin ortaya çıkmasını gerektirdi. Eskiden çok daha merkezileşmiş olan birtakım fonksiyonların dünyaya coğrafi olarak yayılmasını getirdi. Dolayısıyla da bu tür şehirlerin artık kendi ulusal ekonomilerinden nisbi bir kopukluk göstermesini bekleyebiliriz. Bu ulusal ekonominin çözülme sürecine koşut bir olay. Ulusal ekonominin çözülmesinden şunu anlıyorum: 1980'lerde özellikle görünmeye başlayan, ulusal devletin ekonomi üzerindeki kontrol kapasitesini yitirmesi veya bilinçli olarak yadsıması. Yani, liberalizasyonun bir parçası. Ulusal ekonomilerin formasyonu zaten anti-liberal bir bağlamda olmuştur. Yani liberal dünya pazarına, dünya piyasasının kendiliğinden işlemesine tepkiyle beraber ortaya çıkmıştır ulusal ekonomi kavramı. Biliyorsunuz kelimenin kökeni *List*'e dayanıyor; bir korumacılık, anti-liberallikle beraber. Türkiye'de ulusal ekonomi diye bir oluşum 1930'lardan sonra olan bir şey. 1945'den sonra da Amerika'nın hegemonik yapısının özelliğinden dolayı hâkim güçler ulusal ekonominin bu tür bir örgütlenmesine karşı çıkmadı. Yani, 50'lerde, 60'larda, 70'lerin ortasına veya sonuna kadar Türkiye ekonomisinin devlet tarafından yönetilmesi, örgütlenmesi, hepimizin bildiği ithal ikameci, korumacı vs. sanayileşmenin gelişmesi kimseyi gocundurmuyordu. Şimdi Fordizm'in krizi genel krizin bir boyutu aslında; emek/sermaye

ilişkileri düzeyindeki görüntüsü. Genel kriz, ulusal ekonomilerin artık eskisi gibi ulusal devletler tarafından yönetilemeyeceğine işaret eden bir krizdi. Bütün ulusal ekonomilerin kendilerini enternasyonalizasyona globalleşmeye tamamen açmaları anlamına geliyordu. Dolayısıyla ulusal ekonomi olayı zaten artık düşünülemeyecek bir olay. Belki bundan sonraki bir döngüde tekrar ortaya çıkabilir. Ama şu anda, hiç olmazsa önü-müzde görebildiğimiz gelecekte ulusal ekonomi olayının tekrar gelişmesi pek sözkonusu değil. Dolayısıyla her düzeyde dünya düzeyinde çeşitli şebekelere eklemlenme sözkonusu. Bu eklemlenmelerin bir tanesi de Istanbul gibi bir şehrin dünyadaki hizmet, finans, komünikasyon türü şebekelere eklemlenmesi. Buradaki esas ilginç konu, devletin ne yapacağı? Yani devletin bildiğimiz, geleneksel, kendisini meşrulaştırıcı tür fonksiyonlarını bu çerçeve içerisinde devam ettirip ettiremeyeceği? Sorun orada çıkıyor. Ulusal devlet formülasyonu çerçevesinde ortaya çıkmış bir devlet yapısı var elimizde; bu devlet yapısı çeşitli nedenlerden dolayı, Türkiye'nin özelinde 80'den sonra, çok büyük bir ideolojik dönüşüm geçirdi. Bu ideolojik dönüşümü de hayli büyük ölçüde benimsetti nüfusa. Fakat ulusal ekonomiyi yönlendiren devlet formülasyonu hâlâ kafalarda var. Yeni devletin —ulusal ekonomi olayını yadsıyan bir devletin— kendisini nasıl meşrulaştıracağı olayı pek belli değil. Sorun orada ortaya çıkıyor. Yoksa Istanbul'un kendi hinterlandından veya tüm Türkiye'den ayrılması sorusu olarak değil, çok daha genel bir fenomen olarak. Bütün ekonomi *disentegre*, dolayısıyla bütün ekonomi parçalanmış olarak başka bir şeye entegre. Eski çerçeve bitmiş artık, eski çerçeve işlemeyecek. Eski çerçevenin bitmesine karşı tepkiler ne olacak?

SAVAŞIR: İktisadın globalizasyonundan, enternasyonalizasyonundan bahsederken, politikanın, devletin kendini meşrulaştırmasından, hatta genel anlamda kültürün globalizasyonundan söz edilebilir mi?

KEYDER: Şimdi, ulusal ekonomiyi yöneten devletin ideolojik sorunlarından sözettim. Çünkü bu ideolojik görevi, kendisinin üstlenegeldiği ideolojik görevi yadsıması söz konusu, ekonominin bu denli değişmesiyle beraber. Bu devletin genel olarak nüfusla ilişkisini, halkla ilişkisini değiştiren bir şey. Yani, öteden beri ortada olan devletin üretimi sağlaması, gelir dağılımını sağlaması, genel olarak ekonomik modernizasyon dediğimiz olayı yüklenmesi ve yürütmesi diye bir şey söz konusu. Bu ekonomik modernizasyon fonksiyonunu yadsımaya başladığı andan itibaren, devlet, bununla beraber gelmiş olan genel bir modernizasyon ilkesini de ardına almış gibi gözükmeye başladı. Yani, şu kadar senedir devam eden bir modernizasyon işlevini yukarıdan yürüten bir devlet mekanizması vardı. Bu devlet mekanizmasının modernizasyon işlevinden vazgeçmesi demek —ki bunun bir boyutu ulusal ekonomiyi yönetmekten vazgeçmesiydi— ideolojik olarak getirdiği hizmetler

açısından, koyduğu önlemler, mücyyideler açısından devletin çok yeni bir niteliğe sahip olması demek oldu. Bunu tamamen negatif bir olay olarak düşünmemek gerekir. Modernizasyonun kısıtlarını bir *empozisyon* olarak algılayanlar için aynı zamanda bir kurtuluş gibi oldu. Yani, öteden beri bildiğimiz milliyetçilik, laiklik, cumhuriyetçilik vs. gibi, altyapıda yansıması ulusal ekonominin gelişmesi olan, birtakım ilkelerin altından birdenbire bu maddi temel çekilmiş oldu. Dolayısıyla, o maddi temelin beraberinde taşıdığı ideolojik söylem de gündemden çekilmiş oldu. Bu söylemin getirdiği, kısıtları bir empozisyon olarak gören ve henüz modernleşmenin vadettiği bir hayat süline girmemiş olan kitleler için, bu empozisyonun kalkması, daha farklı söylemlere kapılmaya bir izin olarak görüldü.

BİLGİN: Aynı şey yüzeysel olarak 1950'ler için de söylenebilir mi?

KOÇAK: Ama o zaman bir hamilik olayı var.

BİLGİN: İşte onun için "yüzeysel" terimini kullandım zaten.

KEYDER: Bence biraz zor onu söylemek. Çünkü o olay bir etkilerin dönüşümü olayı. Yoksa Cumhuriyetçilikten pek vazgeçilmiyor. Birtakım tavizler veriliyor, fakat devlet artık "ben modernleşmeci bir devlet değilim" gibi bir şey söylemiyor. Olayı açıyor, genişletiyor. Yeni birtakım grupları da içine çekiyor ve elit-halk ikilemini nispeten yumuşatacak bir genişletme sürecine giriyor olay 50'lerde. 80'lerdeki olay daha farklı gibi geliyor bana 80'lerdeki olay genişletmekten öteye bir şey. Cumhuriyet ideolojisinin temeli, devletin modernizasyon sürecini yürüten odak olması. Bunu yadsıyan bir ideoloji ortaya çıkmaya başlıyor. Yani, "siz ne yaparsanız yapın bunlar devletin işi değildir kendiliğinizden yapın, ben size ne ceza vereceğim, ne elinizden tutup yürüteceğim, kendi kendinizden mesulsünüz" türü liberal ögeleri olan bir söylem ortaya çıkmaya başlıyor. Fakat daha önce de söylediğim gibi, ulusal devlet azgelişmiş bağlamda anti-liberal bir devlet. Çünkü ancak anti-liberalizm vasıtasıyla ulusal ekonomiyi geliştirmek sözkonusu ve ulusal ekonomiyi geliştirmek de modern olarak algılanan toplum yapısının kurulması için tek yöntem. Yani, ulusal ekonominin *absorption* kapasitesi vasıtasıyla modern toplum ortaya çıkacak, diye düşünülüyor. Okullarda laiklik, akılcılık, bütün aydınlanmacı felsefe vs. öğretilir tabii, fakat bunun maddi temelini oluşturacak şey, devletin dinamiğini sağladığı modern ekonominin kurulmasıdır. Devlet, "bu ekonomiyi ben kurmuyorum artık" dediği andan itibaren, diğer ideolojik söylemini de çok büyük çapta sulandırmaya başlıyor. Tabii bu kadar determinist anlatmamak lazım; başka nedenler de var 80'lerdeki ideolojinin bu kadar hızlı değişmesine yol açan. Ama, 80'lerdeki değişiklik bunu getiriyor. Yani, devletin bütün ulusal ekonomi kurucu ve modernleştirici niteliğini yadsımaya başlaması. Fakat, daha önce de söylediğim gibi,

bu sadece negatif bir şey olarak algılanmamalı çünkü, modernleşme söylemi̇nden rahatsız olan ve de bu olayı tamamen bir baskı olarak algılayan önemli kitleler var. Dolayısıyla bu, kitleler tarafından bir kurtuluş olarak algılanıyor ve ulusal ekonomi vaadinin ortadan kalkması, belirli grupların modernist olmayan söylemi rahatça ortaya çıkarabilmelerini sağlıyor. Burada iki şey var: bir tanesi bir kendi kendini koruma tepkisi olarak düşünülebilir. Çünkü liberalizm ve özellikle de bu vahşi liberalizm tabii ki bir korunma insiyakı ortaya çıkarıyor. Politik hareketlerin çeşitli nedenlerden başarısız olduğu bir durumda, ufak topluluklar halinde korunma, cemaat kurma olayı öne çıkıyor. Komünoter bir tepki. Bu komünoter tepkinin çeşitli görünüşleri var, çeşitli ortaya çıkış şekilleri var. Bunların bir tanesi müslümanların, yani belirli müslüman odakların tepkisi, daha köktenci olan, modernizme tamamen reaksiyon gösteren bir tepki. Diğer tepkiler de tamamen söylem düzeyinde, mesela. O zamana kadar modernleşme ideolojisinin izin vermediği tür söylemlerin birdenbire geçerlilik, akışkanlık kazanması. Şimdi, bu değişimin post-modern olayla ilişkisi düşünülebilir.

SAVAŞIR: Bana, söylediklerinde soruya verilmiş olumsuz bir cevap var gibi geliyor. Çünkü tam şöyle sormuştum: Batı'da bu iş hizmet sektörünün sanayi sektörü karşısındaki ağırlığının artmasıyla —belki hizmet sektörleri yerine finansın demek lazım— açıklanıyor post-modernizm. Sen, Türkiye'de de böyle bir şey olmakla birlikte o açıklamayla değil, daha özgül olarak devletin iddialarından vazgeçmesiyle açıklıyorsun. Önce şunu sorayım, batıdaki açıklama tarzına, post-modernizmin bu açıklama tarzına katılıyor musun?

KEYDER: Yani, bu hizmet sektörüyle ilişkili olması meselesine mi? İlişkisi muhakkak var. Ama, belirleyici olan hizmet sektörünün gelişmesidir, diye bir şey yok. Yani, bence olay şu: Genelde bir kriz var. Bu krize hem daha önce bahsettiğimiz teknolojik-ekonomik düzeyde birtakım tepkiler var, hem de söylem düzeyinde birtakım tepkiler var; ideolojik olarak tepkiler var. Bu ikinci tür tepkiler gayet tabii ki modernizmin kritiği olarak ortaya çıkacaktı. Çünkü, kriz sadece Fordizm'in krizi olarak telakki edilmiyordu tabii, kriz genel olarak modernist bir vaadin krizi olarak algılanıyordu. Bunun içinde çeşitli boyutlar vardı. Bildiğimiz meta-fetişist veya ilerlemeci söylemlerin fazla boğucu olduğundan, modernist diye anlaşılan ekonomik yapının ekolojiyi tahrip etmesinden vs.'ye kadar bir sürü tepki sözkonusu. Bu tepkilerin ideolojik düzeydeki birtakım ortak noktaları post-modernizm diye ortaya çıkarıldı. Fakat, illa bu ortak noktalar çıkmayabilirdi, başka türlü bir tepki de çıkabilirdi bu iktisadi krize karşı; daha yapıcı, kurucu bir tepki de çıkabilirdi. Mutlaka modernizmi hedef almayan bir tepki çıkabilirdi; modernizm içinde birtakım düzenlemelere yönelik tepkiler çıkabilirdi. Fakat sonuç olarak ortaya çıkan, sanki bütün modernizmi hedef alıyor gibi gözüken bir şeydi. Ben

bunun kısa dönemli olduğuna inanıyorum. Çünkü, modernizm projesinin öyle kolayca terk edilebileceğini düşünemiyorum. Çok daha köklü bir olay.

Batı'da olsun Türkiye'de olsun, bu ortaya çıkan modernist kurguya karşı olan söylemler, bir kriz fenomeni. Fakat Batı'da ve Türkiye'de olay farklı koşullar altında şekilleniyor. Türkiye'deki olayın bence asıl belirleyicisi şimdiye kadar olagelmiş "devlet" ve "devlet eşittir modernizasyon" denklemine karşı bir liberasyon tepkisi. Batı'daki olay böyle değil. Batı'daki olay, modernizmle Fordizm'in eşitlendiği bir bağlamdan çıkıp, bir yerde Fordizm kritiği getirmek talebiyle modernizmi daha geniş bir hedef olarak alan bir tepki. Ortak yerleri krize tepki olmaları, fakat görünümleri farklı. O yüzden Türkiye'deki olaya post-modern demek, bana biraz yanlış geliyor.

KOÇAK: Soru değil ama, şöyle bir şeye katılır mısın: Türkiye'de devletin 30'lardan itibaren üstlendiği modernleştirmeci rolden vazgeçmesiyle o zamana kadar kısıtlanmış ya da bastırılmış eğilimler modernin gedikleri arasından yeniden büyümeye, fışkırmaya başladı. Batı ile Türkiye arasında bu açıdan şöyle bir fark kurulabilir mi: Türkiye'de post-modern her zaman pre-modern'in yeniden canlanması biçiminde ortaya çıkıyor. Batı'da ise —Avrupa ve Amerika'da— post-modern, modernin kendi içinde yorgun düşmesi olarak, kendi kendisine bir özeleştiri olarak ortaya çıkıyor ama, pre-modern ögeler barındırmıyor. Çünkü artık orada pre-modern, canlanmayacak, fışkıramayacak kadar ölmüş. Böyle bir sınıflandırmaya, böyle kaba, çok kaba bir sınıflandırma yapılabilir mi?

KEYDER: Buna genelde katılıyorum. Fakat bunu sadece Türkiye veya Türkiye türü ülkelerdeki modernizasyon sürecinin tamamlanmaması olayına bağlamak belki doğru olmaz. Şu var bence; ideolojik düzeyde de modernizmin kritiği iki şeye bağlı: birincisi, o ana kadar modernizasyon olarak algılanmış somut olayın çözülmesi. Spesifik olarak bu, batıda Fordizm'in çözülmesi, Fordizm'in getirdiği bütün sosyal ilişkilerin, ekolojik olayın vs.'nin çökmesi olarak görülebilir. İkincisi ise, modernizasyon projesinin kendi içindeki alternatif söylemlerin de sonuçlanmış olması. Özellikle de tabii, Batı'daki post-modernizm'de sosyalist alternatifin bitmiş olması, çok önemli... Şimdi Türkiye'de bu olay farklı bir şekilde tecelli ediyor. Birincisi, daha önce de söylediğim gibi modernizasyonu yüklenmiş olan asıl devletin ve de devlet elitinin belirli bir çözülme noktasına gelmiş olmaları, daha fazla bunu sürdüremiyor gibi gözükmeleri hiç olmazsa. İkincisi de, modernizasyon içinde farklı bir alternatif olmamış olması. Yani, Batı'da hiç olmazsa böyle bir alternatif vardı, gözüküyordu ve kendi toplumlarının içinde de savunuluyordu. Azgelişmiş toplumlarda bu alternatifin varlığı o kadar belirgin değildi. Alternatifin varlığı belirgin olmadığı için de, senin pre-modern dediğin kesimlerden gelen eleştiri

zaten başattı. Aslında, aynı şeyi söylüyoruz galiba. Fakat, eleştiri içeriden değildi, dışarıdandı. Belki buna bir ek yapılabilir, bir alt önerme olarak; Türkiye gibi ülkelerde geçerli olan modernizasyon eleştirisi "üçüncü dünyacılık" denilebilecek bir formül etrafında şekilleniyordu. Üçüncü dünyacılık ise, çok karmaşık bir olay. Yani, gerçekten modernizasyonun içinden mi geliyor, yoksa pre-modernle ilişkisi o kadar sıkı fıkı ki modernleşmenin dışında mı kalıyor? Bu pek belli değil. Çünkü, üçüncü dünyacıların her zaman yapmaya çalışıkları, bir yandan modernizasyonu reddetmeden, bir yandan Batılılaşma'yı reddetmek. Yani, modernizasyona evet, Batılılaşma'ya hayır, gibi zor bir açmazdı. Bu bence, çok zor bir pozisyon.

KOÇAK: Ziya Gökalp de aynı şeyi söylüyordu; değişmedi o...

KEYDER: Evet. Ziya Gökalp herhalde bu konuda düşünmüş bir kaç kişiden biri, Türkiye çerçevesinde. Aslında, mesela Japonya'da filan çok daha fazla tartışma var, bu çerçevede. Yani, Batılılaşma'yı kabul etmeden modernleşme sözkonusu mu, değil mi gibilerinden... Üçüncü dünyacılığın açmazı burada fakat, bu açmaz —Türkiye çerçevesinde diyelim, Latin Amerika biraz daha farklı çünkü— modernizasyonun içinden bir alternatif yaratamama biçiminde ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla Batı ile buranın farkı, hem senin dediğin gibi pre-modern olayların yüzeye çok yakın olması, hem de modernizasyonun kendi projesinin içindeki alternatiflerin pek ortalıkta olmaması.

AHISKA: Ben bunun tam tersinden bir soru sormak istiyorum. Batıda, devletin müdahaleci gücünü yavaş yavaş terk etmesi onun yerine başka denetim mekanizmalarının geçmesiyle ve bunların uzun zaman içinde yavaş yavaş kurumsallaşmasıyla oldu; Türkiye'de ise devletin bu rolden vazgeçmesi ancak varolan toplumsal hareketliliğin ya da muhalif bir hareketliliğin bastırılmasından, ezilmesinden, tokatlanmasından sonra olabildi, yani güç kullanımıyla olabildi...

KEYDER: Toplumsal hareket derken...

AHISKA: 80 öncesini kastediyorum. Toplumsal olarak çok daha güçlü bir muhalefet vardı 80 öncesinde. Ancak bunun bastırılmasıyla yeni bir devlet anlayışı oluştu. Sorduğum şu: Devletin bu yeni konumu bir yapısallık kazandı mı, yoksa devlet tekrar önceki rolüne dönebilir mi? Şu anda kendisini kurumsallaştırdı mı, yani başka türlü denetim mekanizmalarını oluşturabildi mi, oluşturuyor mu?

KEYDER: Post-modern olayın geçici olduğunu söylerken zaten onu söylemeye çalıştım. Bunu yapabildi mi yapamadı mı gibi bir çerçeve içinde tartışmak yanlış bence. Bana alternatif yok gibi geliyor. Yani modernizasyon projesinin terkedilmiş olduğu bir toplumsal yapıyı tasavvur etmek istemiyo-

rum. Dolayısıyla bu olaya dinamik sağlayacak ya bir iktisadi proje sözkonusu olabilir ya da politik bir proje. İktisadi proje derken, iktisadi dinamik, iktisadi ivme o kadar güç kazanır ki, zaten bu bahsettiğimiz tür bir kendine çekme mekanizması hızla işler ve de ekonominin, pazarın kurulması vasıtasıyla modernleşmenin sürmesi sözkonusu olur. Ya da sözünü ettiğimiz tür bir politik gücün yeniden modernleşme ideolojisini empoze etmesi ortaya çıkar. Aksi takdirde çünkü, sadece çözülme sözkonusu. Çözülme şu anlamda: Hem bu komünoter olayların gelişmesi, yani toplumdan bilinçli olarak yalıtılmış g-rupların ortaya çıkması, hem de bilinçli olarak aydınlanmacı modernizasyon projesine karşı çıkan ideolojik güçlerin, ideolojik hareketlerin yaygınlaşması.

SAVAŞIR: Ben, kabul ederseniz bir şerh düşmeye çalışacağım. Benim gördüğüm kadarıyla herkes modernizmi oldukça geniş bir anlamda, mesela benim aydınlanmacılık diye kullanacağım bir anlamda kullanıyor, kaynağını aydınlanmada bulan birşey olarak görüyor. Halbuki ben, modernizmi 1890'larda başlayan ve 1930'lara kadar süren bir kültür hareketi olarak değerlendirmeye alışkınım. Ayrıca, beni çok ilgilendiren bir yönü, modernizmin kendisinin çok ciddi bir aydınlanma eleştirisi içermesi... 1890 ile 1930 arasındaki yaşanan modernizmi de ben bir kriz fenomeni olarak değerlendirme eğilimindeyim. Şimdi dolayısıyla, krizle post-modernizm arasında kurulan ilişki, modernizmle post-modernizm arasında kurulan ilişkiler, Orhan ve Çağlar'ın kurduğu ilişki, beni çok tatmin etmiyor. Beni ilgilendiren, post-modernizmin aydınlanmacılık eleştirisi ile modernizmin aydınlanmacılık eleştirisinin birbirinden farkları. Her ikisi de kriz fenomeni...

KEYDER: Ben modernizmi öyle kullanmadım. Modernizasyonu, Habermas'ın dediği tür bir modernleşme projesi olarak kullanıyorum. Bunun içinde aydınlamacılık tabii ki var ve de —tam söylemek istemememe rağmen— liberalizm var; geniş anlamda, yani uzlaşmacılığıyla beraber, iletişimi önemsemesiyle beraber, çıkarı *passion*'un önüne koyması ile beraber. Dolayısıyla modernizm çok geniş bir şey. Senin söylediğin olay bence daha spesifik olarak kapitalizmin modernizmle olan eklemlenmesinin, yani sürekli tahrip edip yeniden yaratıcılığının bir yansıması. Bu tahrip edip yeniden yaratma süreci içinde modernizm, çok önemli bir konjonktürde çok önemli bir rol oynuyor. Çünkü tahrip ettiği şeyler arasında, kapitalizm öncesi birtakım görsel ve de yaşamın somut şartlarıyla ilgili olgular var. Benim söylediğim anlamda modernleşme projesinin kapitalizmle eklemlendiği yerdeki birtakım dönüşümleri sağlamak açısından çok ters bir şey gibi gelmiyor bana, senin modernizm akımın. Oysa post-modernizm bunlara benzemeyen bir olay. Post-modernizm çünkü hiç de öyle *creative destruction*'a yönelik bir şey değil. Bilakis, hiç tahrip etmeden, yeni bir şey de önermeden, her şeyi kucaklamaya hazır bir olay. Ayrıca tahrip edici dinamiği de yadsıyor. Tarihe bakarken muazzam bir

rölativizm kullanarak dinamiklerin nasıl geliştiğini analiz etmek istemeyen, her şeyi eşit kılan, bütün söylemleri aynı tarihi düzleme getirmeye çalışan bir olay. Yani, post-modern olayın modernleşme projesi içinde senin modernizasyon akımının oynadığı role benzer bir rol oynadığını düşünmüyorum. Postmodernizm bana bu geniş modernizasyon çizgisi içinde marjinal bir akım gibi geliyor. Belirli bir konjonktürün belirli bir krizine karşı ortaya çıkmış bir şey. Bu tabii, post-modernizmin getirdiklerinin tümünü yadsımak anlamına gelmez. Çünkü post-modernizm mesela, modernizm söyleminin çok baskıcı yönleri olduğunun altını çizdi. Yine post-modernizm bize anlattı ki, rölativizm bir yana, birtakım söylemleri gerçek olarak kabul etmenin (yani yanlış diye kenara atmamanın) getireceği birtakım önemli ipuçları var. Fakat, daha önceki konuya dönersek, post-modernizmin müsbet olarak telakki ettiğimiz ve özellikle batı söylemine olan katkıları bizim için, ya da bizdeki realiteyi yorumlamak için, pek yararlı ipuçları vermiyor. Yani, bizdeki diyelim ki müslüman akımı sadece bir başkalık olarak sadece modernist akıma alternatif bir başkalık olarak görmek, hiç olmazsa benim politikam açısından yanlış olur. Aydınlanmacı, modernleşmeci projeyi tamamen yadsıyan, tamamen reddeden, kabul edilemeyecek bir söylem. O yüzden de ya modernleşmenin içinde alternatif bulmamız gerekiyor ya da tamamen vazgeçmemiz. Yine o yüzden, üçüncü dünyacı söyleme karşı eleştirimizin çok güçlü olması gerekir. Çünkü, üçüncü dünyacı söylemde bu anlayış yok, modernizasyonun içinde kalıp da eleştiri yöneltmiyor emperyalizme ya da sömürüye karşı. Modernizmden icabında vazgeçebilen bir söylem üçüncü dünyacılık. Bu yüzden bugünkü konjonktürdeki birtakım ilişkileri çok ters gelebiliyor. Örneğin Saddam gibi. Fakat asıl yapılması gereken, şu tanımlamaya çalıştığım krizin içinde modernizm projesinden vazgeçmemiş bir söylemin oluşturulmasına hizmet etmektir. Bu ise, Batı'daki post-modern söylemi ithal etmek şeklinde olamaz. Çünkü, bu koşullar içinde post-modern söylem, modernleşmenin zenginleşip bir sentez olarak aşabileceği bir olgu değil. Oysa bence, Batı'da aynı bundan önceki modernizm eleştirileri gibi, post-modernizm de senteze bağlanıp aşılacaktır. Nasıl bundan önce romantik söylem aşıldı veya 68 söylemi aşıldı, absorbe edilerek aşıldı; her defasında farklı bir şey çıktı ortaya, her defasında modernist proje biraz dönüştü, tek çizgide baskıyla devam etmedi, dönüşerek devam etti. Ama, özellikle Türkiye gibi bir ülkede ve belki de bu özelliği dine bağlamakta haklısınız, bu tür bir aşmanın olamaması sözkonusu. Çünkü, bu aşmayı ortaya çıkaracak dinamikleri ben göremiyorum. Ne kendiliğinden ekonominin dinamiği buna müsait ne de şimdiye kadar birikmiş modernizm ivmesi buna müsait. Her zaman geriye dönme ihtimalini taşıyor. Geriye dönme ihtimalini taşımaması için de modernizme karşı olan eleştiriyi belirli bir yönde şekillendirmeye mecburuz. Şimdiye kadarki üçüncü dünyacı söylem bunu yapamadı.

BİLGİN: Türkiye'de post-modern diye yorumlanabilecek her şeyden bahsederken aslında sadece dinden bahsediyoruz. Biraz Batı'dakine dönmek istiyorum. Post-modernizm'in bir eleştiri gibi kabul edilmesine.

KOÇAK: Çağlar eleştiri ve kabul dedi ama.

BİLGİN: Tamam. Ama, özellikle Jameson gibi birisi, burada bir aktivite de görüyor: post-modernizmin, iletişim teknolojisinin ağırlık kazandığı bir dönemde —ki bu Lyotard'ın da söylediği bir şey, o kanadın içinde olarak— üretilen maddelere göndermenin azaldığı bir dünyanın doğal mantığı olduğu da söylenebiliyor. Yani bir eleştiriden çok, egemen bir gerçeklik. Şu anın içinde buna karşıt bir isim veriyoruz ama, belki yüz senelik bir perspektiften onun bir evresi diye de bakacağız. Yani, vazgeçilebilecek bir romantizm gibi değil, günün gerçekliği olarak.

KEYDER: Yani, modernist projenin bugünkü görünümü mü?

BİLGİN: Görünümü, evet.

KEYDER: Ben ona pek katılamıyorum. Çünkü post-modernizmin, modernist projeyi tamamen hedefleyen birtakım ilkeleri var. Mesela diyelim ki, modernist projenin "öze inme" diye bir iddiası var. Yani, olayın gerçek dinamiğini anlamaya çalışmak diye bir saplantısı var.

KOÇAK: Özle görünüş arasında her zaman bir ayrımın olacağı, dolayısıyla bir yorumun (hermenotik bir çabanın) gerekli olduğu gibi... Post-modern ondan vazgeçiyor, herşey yüzey haline gelince...

KEYDER: Bence bu çok önemli bir fark. Modernleşme projesinin temeline birtakım karşıtlıklar getiriliyor. Diğer bir olay; modernleşme projesinin belirli bir ütopya kurgusu, belirli bir ivmesi var, belirli bir noktaya gelmek gibi. Post-modern görüşte, anladığım kadarıyla, bütün meta anlatımların reddedilmesiyle beraber, aynı zamanda belirli bir çizginin belirli bir yere götürdüğü ile ilgili hiçbir şey söylenmiyor. Bilakis bu bir kaygı değil. Üçüncü bir nokta, görelilik noktası. Yani, gerek çeşitli söylemler arasında bir görelilik kabul etmek, gerekse örneğin tarihe baktığımızda tarihin içinde herhangi bir analiz ya da araştırma sahasının diğerleri kadar önemli olabileceği gibi bir önerme. Bu ne demek? Belirlenme gibi bir olayı konuşmak —ki konuşmakta daha baştan örtük olarak her zaman varolan birşey— çok zorlaşıyor. Yani eğer 16. yy. da, diyelim bir mağarada peygamberlik taslayan bir kadını araştırmak ile aynı dönemde kapitalist pazarın nasıl yerleştiğini araştırmak birbirleriyle aynı değerdeyse —ki post-modern tarih anlayışı buna çok yatkın şeyler söylüyor— o zaman bu, modernleşme projesi dediğimiz olayı temelden reddetmek oluyor. Ya da içinde bulunduğumuz çağdaş toplumu anlarken çok marjinal bir grubun

söylemi ile elinde ekonomik gücü bulunduran bir sınıfın söylemi aynı kefeye konulacaksa, bu bütün anlama çabamızı ortadan kaldırmaya yönelik bir yaklaşım olur. O yüzden ben, post-modernizm lafını modernizm içinde göremiyorum, modernizme bir tepki olarak görüyorum. Bunun ise, çok anlaşılabilir bir konjonktürde ortaya çıktığını düşünüyorum. Çünkü, daha önce de söylediğim gibi, hem modernizmin kendi o aşamadaki somut görüntüsü krizdeydi hem de modernizm projesi içinden çıkmış olan alternatifler —sosyalizm gibi— krizdeydi. O yüzden de modernizmin kendi içinden alternatif projeler çıkarabileceğini düşünüyorum. Yine o yüzden, post-modernizmin geçici bir şey ya da aşılabilir bir şey olacağını tahmin ediyorum.

SAVAŞIR: İlk defa bir sıkıştırıcı soru olarak sorabilir miyim? Ben şöyle bir tutarsızlık görüyorum. İlkin, modernizmi kapitalizmden farklı bir anlamda kullanıyorsun. Modernizm kapitalizmle özdeşleştirilmemesi gereken bir fenomendir diyorsun...

KEYDER: Sosyalist proje de modernizmin bir ürünü tabii ki...

SAVAŞIR: İkincisi, post-modernizmin bütün bu söylemleri eşit kılan yönüne karşı çıkıyorsun, yani belirleme ilişkisini reddeden yanına karşı çıkıyorsun. Peki, modernizm ya da post-modernizm teorik kavramlar olarak vuzuh kazanmış kavramlar mı? Mesela, maddi altyapı gibi... Yani, kapitalizmle modernizm özdeşleştirilmiyorsa, biri ötekini belirlemiyorsa, aralarındaki ilişki belirleme ilişkisiyle tarif edilemeyecek bir ilişkiyse, o zaman zaten sen de belirleme ilişkisini reddetmiş —ama "bunu sağduyulu olarak yapalım" demiş— olmuyor musun? Yani, senin modernizmi kapitalizmden ayırmanda, klasik teorilerden ayrılan bir yön var. Fakat, yine de bir belirleme ilişkisini korumak istediğin anlaşılıyor. Yalnız, bunun ne olduğu açık değil. Bilmiyorum, doğru ifade edebildim mi?...

KEYDER: Şunu söylemek istiyorum: Kapitalizm bence modernist projenin bir formu. Nasıl ki toplumsal mühendislik ya da devletçi sosyalizm başka bir formuysa. Ama, bunlar alternatifleri tüketmiyor, başka formlar da olabilir.

SAVAŞIR: Nedir modernizm? Üretim tarzı değil...

KEYDER: Modernizm... O düzeyde cevap veremiyorum. Ama proje olarak, aydınlanmacılık artı iletişim ve uzlaşmaya inanmak, belirli bir ortak mantık temelinde...

KOÇAK: Barış?

KEYDER: Barış...

KOÇAK: Siyasi anlamda değil de, uzlaşabilme anlamında.

KEYDER: Uzlaşabilme potansiyeline inanmak. Yani, 19. yy. muhafazakârlarının getirdiği ayrım var ya, uzlaşmacılık karşısında *passion*'ların önde olduğu karşıtlık meselesi. Bu olayın giderek modernizmin parçası olduğuna inanmaya başladım. Yani, akla indirgenemeyen, o yüzden de uzlaşmaya müsait olmayan (din gibi, milliyetçilik gibi) platformların modernizmle bağdaşmasının zor olduğu kanısındayım. Demek ki, aydınlanmacılığın getirdiği inançlar artı kapitalizmin, biraz da saptırarak öne çıkardığı kontrat olayı. Fakat bu kontrat olayını, kapitalizmden arındırmak gerekir. Yani, kontrat olayını iletişime dayalı, saptırılmamış iletişime dayalı bir uzlaşma olayı olarak görmek gerekir... Şimdiye kadar bize verilen sosyalist alternatife de bir seçenek çıkarabilecek bir temel var gibi geliyor. Baskıcı olmayan bir sosyalist alternatif mesela, ya da kapitalist olmayan fakat içinde "demokrasi" olan bir alternatif. Bu henüz oluşmuş bir şey değil, ama oluşmaması için de bir neden yok. Belki de oluşması için çok müsait bir dönemdeyiz. Çünkü daha önce söylediğim gibi mesela, ulusal devletlerin zayıfladığı, çözülmeye başladığı bir dönemdeyiz. Ulusal devletlerin aşıldığı bir dönemde şimdiden düşünemeyeceğimiz birtakım örgütlenmeler bazında, belki bu sözünü ettiğim türden ütopik bir somutlanma mümkün olabilir.

SAVAŞIR: Söylediklerin şu iki şeyden biri olabilir gibi geliyor bana. Birincisi belli anlamda bir idealizm olabilir. Yani modernleşmeciliği aydınlanmacılık artı liberalizm diye tarif etmek... Yani sonuç olarak tayin edici olan bu karmaşık görüşlerin eklemlenmesidir, deyip nedenselliği sadece oraya atfetmek. Üretim tarzı vs. vardır ama sonuç olarak belirleme ilişkisi burada kurulur, diyor olabilirsin. Ya da aslında —ki senin burada durduğunu tahmin ederek söylüyorum— belirleyici olan yaşanmış bir tarihtir, kapitalizmin şu yaşanmış tarihidir, içinden sosyalizmi üreterek, romantizmi üreterek, bunları içinde eriterek yaşanmış tarihidir, diyorsun. Şimdi üçüncü dünyacılık yapacağım; biraz post-modernizmin hakkının verilmesi açısından da soruyorum; yaşanmış o tarih, başka tarihleri dışlayarak yaşanmış bir tarih. Bütün tarihlerin bütün imkânlarını tükettiğini ya da bütün o tarihlerin bugün görünen yüzlerinin, doğurabilecekleri, doğurdukları biçimlerden ibaret olduklarını düşünmek için de elimizde çok fazla neden yok. Söylemeye çalıştığım şey şu: Senin modernizm savunun, aslında post-modernizme karşı duracağın bir hat çekmiyor; çünkü tarih bitmediyse eğer ve bu tarih başka tarihleri dışlayarak yaşandıysa, başka tarihler başka imkânlara gebeyse, o zaman sahiden de 16. yy.'da bir mağaradaki bir kadın peygamberin sayıklamalarıyla, bilmem Yezidilerin ya da sünni islamın birtakım gelenekleri de hâlâ birşeylere gebe olabilir demektir. Çünkü belirleme ilişkisini temellendirmek için "yaşanmış o tarihten" başka birşeye başvurmuyorsun...

KEYDER: Başka neye başvurabilirim ki...

SAVAŞIR: Bir zamanlar üretim tarzına başvuruyorduk...

KEYDER: Hayır. Bu çok öznel bir şey tabii ki... Daha önce de söylediğim gibi modernleşme zaten kendi içinde çok ütopyen bir söylem. Tartışılması çok zor olan, insanla ilgili bir takım şeyler var ortada... Bu bir seçim. Bu seçim, tabii ki hiçbir zaman varolan tarihin tek çizgili bir şey olduğunu veya bu çizginin her zaman ileriye doğru gittiğini söylemiyor. Ama şunu söylüyor: bu çeşitli çizgiler içinde tercih edilen —tercih ettiğim— ve herkesin tercih etmesinin onlar için iyi olacağını düşündüğüm bir çizgi var. Bu çizgi, muazzam maliyetlere yolaçmış. Hiç de maliyetsiz bir olay değil. Bir sürü şeyi tahrip etmiş. Fakat bunu yaparken birtakım şeyleri getirmiş olduğunu düşünüyorum ve de tahrip ettiği şeyleri savunmanın çok zor olduğunu düşünüyorum. Tahrip ettiği şeylerin alternatif çizgiler oluşturamayacağını düşünüyorum. Sonunda şuraya geliyoruz: Tahrip olunan şeyler, insan potansiyelini realize eden şeyler değildir. Post-modern söylemde belki en müsbet yanlardan biri, bu tahrip olan olayların kendi söylemlerinin gerek analiz etmek için gerekse de görmek için yüzeye çıkarılması —post-modern tarih anlayışında olsun, örneğin feminizmin post-modern versiyonunda olsun. Ama, bu pozitif olayın senteze yatkın olduğunu, içerileceğini ve bu içerilme sürecinde tahrip edilenin niye aşıldığının veya niye kenarda bırakıldığının görülebileceğini düşünüyorum. Bunu nasıl temellendirebilirsin, bu tür bir yaklaşımla?

SAVAŞIR: Hegel ile...

KEYDER: Ancak denebilir...

KOÇAK: Mutlaka öyle olmak zorunda değil. Evrenselcilikle... Kant da diyebilirdin yani. Evrensellikle... Romantizm de bir evrenselcilikti; sadece aydınlanmacılık değil. Sanatların kaynaşmasıyla...

SAVAŞIR: İstersen ona hiç girmeyelim; O tamamıyla modernizmin evrenselciliği, yani benim kullandığım anlamıyla modernizmin evrenselciliği... Çünkü bizi çok uzaklara götürür, edebiyat tartışmasına filan girmemiz gerekebilir.

BİLGİN: Benim hâlâ tam ikna olmadığım bir şey var... Post-modernizm, kendi kendini tarif edişiyle tanımlandı sanki. Merkezsizlikle —hem tarih hem de mekân içindeki merkezsizlikle. Ama Çağlar'a daha yatkın bir tanımlamanın şöyle bir şey olacağını düşünürdüm: belli bir iletişim teknolojisinin işleyiş mantığına uygun olan bir söylem gibi görmek post-modernizmi; dünya pazarını ve tarihini analiz eden, ona yatkın olan bir tanımlama. Doğrusu şaşırdım.

KEYDER: Kendi sözleriyle tanımlamak değil. Bence boyutları onlar. Niye ortaya çıktığı sorusuna cevap, tabii ki farklı. Krizle bağdaşan bir olay. Fakat krizin daha spesifik noktaları var. Mesela, krizde para olayı çok büyük öncelik kazanıyor. Yani, üretime nazaran paranın sirkülasyonu ve kumarhane kapitalizmi denilen olay; para üzerinde kumar oynama olayı ve paranın gerçek değerinden bağımsızlaşarak, üzerinde oynanan, kendi kendini doğuran bir meta haline dönüşmesi meselesi.

BİLGİN: "Söz"le de aynı şey oluyor...

KEYDER: Ona da geliyorum... Şimdi bu olay bir kriz fenomeni, fakat aynı zamanda da daha önce sözünü ettiğimiz sektörlerin büyümesine yolaçan, o sektörlerde çalışan tür emeğin veya mesleklerin gelişmesine yolaçan bir fenomen. Bunlarla post-modernizmin ilişkisi şurdan çıkıyor tahmin ediyorum: Daha önce konuştuğumuz, öz ile görünüm arasında seçmemezlik... Yani, para olayının fetişizasyonu çok kolay yapılan bir şey bu post-modern dönemde. Çünkü zaten teorisi de var orada. Teorisi de dediğim gibi, öze inmemek ya da aynı düzeyde olduğunu düşünmek. Bu bir olay. İkincisi, yine kriz dönemlerinde zaten olması beklenen, fakat bu spesifik kriz döneminde modernizasyonun iflasıyla beraber olan tarihi rölativizmcilik de onun ortaya çıkardığı üslup. Yani *quotation* üslubu. İskender'in söylediği, dar anlamdaki modernizme karşı çıkınca, modernizmi reddetmekle beraber tarihteki bütün sanat, mimari vs. üslupları eşit düzleme sokup, onlarla bir kolaja girme eğilimi. Bu da krizle ilişkili bir şey, çünkü eskiden dayatılan üslubu, şekilleri kabul etmemeyi mümkün kılan bir kriz ortamı var. Yani, bunu bir sektörel olaya ya da bir iletişim teknolojisine bağlamak istemiyorum. Daha karmaşık bir şekilde maddi temele bağlanan bir şey. Maddi temelden bağımsız bir şeydir demiyorum, dolayısıyla bu olayın ne zaman ortaya çıktığını, niye ortaya çıktığını genc "altyapıyla" izah etmek istiyorum. Fakat, sadece iletişim teknolojisi ile değil.

AHISKA: Ben başka bir şey sormak istiyorum. Tam olarak bilemiyorum ama, post-modernizm de Batı'da tıkanma noktasına geldi gibi geliyor bana. Bunun da Avrupa entegrasyonuyla doğrudan bir ilişkisi var diye düşünüyorum. Yani duvarların yıkılması, yeni bir çerçevenin, yeni kimliklerin ortaya çıkması gibi şeylerle... Batı'da post-modernizmin tıkanmasından, yerini yavaş yavaş başka birşeye bırakmasından sözedilebilir mi?

KEYDER: Söylediklerinize katılıyorum kesinlikle. Artık mimarlara verilen talimatlarda post-modernist üsluptan vazgeçmeleri söyleniyormuş. Bu herhalde bir gösterge. Genel olarak zaten 87'deki borsa krizinden itibaren sözünü ettiğimiz sektörlerdeki genişlemenin durduğunu görüyoruz. Bu tür sektörlerin oturması beklenen yerlerdeki kiralar yarıya inmiş durumda vs. Bunun herhalde

gerçek nedeni, krizden yavaş yavaş çıkılması. Aslında benim öngörüm, krizin Berlin duvarının yıkılmasıyla beraber bittiğiydi. Ama ondan sonra birtakım olaylar işin içine girdi, tabii en önemlisi de Körfez meselesiydi. Krizin bittiğini de şu nedenden dolayı düşünüyordum: Doğu Avrupa'nın yeniden inşası çok büyük bir ivme kazandıracak gibi geliyordu, şu anda gördüğümüz türüyle kapitalist ekonomiye. Bu ivme, sonunda yeniden üretimi ön plana çıkaran ve de üretim sektörlerinin çok yatırım aldığı bir döngünün başlangıcı olacak, diye düşünüyordum. Fakat son senedeki gelişmeler bunun sandığım kadar hızlı olmayacağını gösterdi. Birincisi, Körfez krizi tabii olayı yavaşlattı, ikincisi de Doğu Avrupa'daki politik reaksiyonun ekonomik yeniden inşanın oluşumunu yavaşlattığı bir dinamik ortaya çıktı. Politik karmaşa Batı'dan gelebilecek sermaye akımını ve yeniden inşa olayını yavaşlatıyor. Muazzam bir belirsizlik var, başta Sovyetler Birliği'nde olmak üzere. Bu politik belirsizlik olmasaydı herhalde krizin bittiğini ve yeniden üretime dayalı bir büyümenin başladığını söylemek daha kolay olurdu. Bunu şimdi söylemek zor. Ama tahminim, bu tür bir olayın yakın bir zamanda başlayacağı. Bu başlamayla beraber, kriz döneminde yani 75'den 90'a kadar gördüğümüz, altyapıdaki iktisadi dönüşümlerin de değişmeye başlayacağı söylenebilir. Yani servislerdeki şişmelerin, kumarhane kapitalizmi diyebileceğimiz parayla oynama meselesinin, genel olarak iktisadın enternasyonalizasyonunun ortaya çıkardığı, birtakım hızlı kâr etme fenomenlerinin yavaş yavaş geri plana itileceğini düşünüyorum. Bu, tabii ideolojik düzeyde hemen yansımaz. Hemen post-modernizm rağbetten düşecektir anlamına gelmez. Ama, muhakkak ki bir etkisi olacaktır, özellikle de ekonominin yeniden büyümeye başlamasının getireceği birtakım daha reel çözümlemelerin gündeme gelmesiyle.

KOÇAK: Bununla bağlantılı olarak bir şey sormak istiyorum... Postmodernizmle ilişkilendirebileceğimiz sosyal ve ekonomik şartlar daha çok anglosakson ülkelerde, Amerika'da, İngiltere'de, bir ölçüde de Fransa'da ortaya çıkmıştı. Buna tekabül eden de, Atlantikçi bir siyasetin dünyada 50'den bu yana hâkim olmasıydı. Son körfez krizi, bana, bu hâkimiyete karşı bir Rus-Alman mihverinin kurulabileceği, kısmen İtalya tarafından da desteklenebileceği yolunda umutlar verdi. Bunu şunun için diyorum: Koyunun olmadığı yerde keçiye Abdurrahman Çelebi denir meselesi; yani Amerikanizasyona karşı, hem diplomasi hem de genel politika anlamında, şu anda tek direnç noktası olarak bu tür bir mihverin oluşması meselesi... Örneğin Almanya'da her zaman için üretim önde gelmiştir... Önümüzdeki dönem için böyle —bana göre iyimser— bir tahminde bulunabilir misin?

KEYDER: Aslında bu çok önemli bir nokta. Çünkü, senin de işaret ettiğin gibi gerek Amerika gerek İngiltere önümüzdeki orta dönemde çok fazla rol oynamayacak ekonomiler. Zaten krizin, Amerikan ekonomisinin hegemonya

krizi olduğunu biliyoruz. Bu hegemonya krizi sonucunda ortaya yeni çıkacak coğrafi odaklanmalar ne olabilir, diye bir soru var. Gördüğümüz, Avrupa topluluğu ekonomisinin ve de Japonya olayının üretimde —tam da üretimde— ön safhaya çıkması. Zaten bu genel bir olgu, yani hegemonyası biten bir ülkenin —mesela Londra'dan bahsetmiştik daha önce— finans düzeyindeki hâkimiyetinin devam etmesi meselesi... Amerika belirli düzeylerde hâkimiyetini devam ettirecek; genel olarak hegemonyası, iktisadi hegemonyası bitmesine rağmen. Bu düzeylerden bir tanesi finans. Bence, körfez krizinin çok önemli bir boyutu zaten, Amerika'nın, Avrupa ve Japonya'ya iktisadi hegemonyası bitmiş olmasına rağmen hâlâ askeri düzeydeki tek güç olduğunu ispatlamasıyla ilişkiliydi. Özellikle Avrupa'nın çaresizliğinde çok açık olarak ortaya çıktı bu; Avrupa'nın ne politik olarak ne askeri bir güç olarak bir varlığı olmadığı bir dönemde Amerika kendisini, hem politik olarak hem askeri güç olarak tek odak diye ilan etti. Dolayısıyla, Körfez krizi, Amerika'nın çok işine gelen bir şeydi. Fakat, Amerika'nın bu nispi çökmesiyle beraber, karşı tarafta iki tane odak ortaya çıkıyor: Japonya ve Almanya. Söylediğin gibi ikisi de hiçbir zaman post-modernist tür dönüşümlere pek girmeyen ülkeler. Japonya başından beri belki, sözünü ettiğimiz İtalyan ekonomik düzenleme örneğine çok yakın bir örnekti. Almanya ise, yine başından beri üretime ve nispeten eski sektörlere çok daha yönelik bir yer.

Bütün bunlar, yeni bir düzenin oluşma ihtimaline işaret ediyor. Bu çok başlı, çok kutuplu düzen nasıl olabilir? Avrupa Topluluğu'nun bir politik birim olarak yerleştiği ve de kendi etrafındaki Ortadoğu, Afrika ülkelerini örgütlediği, Japonya'nın da aynı şekilde kendi etrafını, Güneydoğu Asya'yı örgütlediği bir düzen. Amerika'nın rolü ne olur burada? Bence Amerika finans hâkimiyetini devam ettirecektir muhakkak. Fakat belki gene çok önemli bir şey, şu anda dünyadaki en önemli araştırma, geliştirme, eğitim üniteleri Amerika'da. Dolayısıyla bu rolünden pek taviz vereceğini düşünmüyorum. Yani en önemli üniversiteler hâlâ Amerika'da olacak, en çok araştırma, geliştirme hâlâ Amerika'da devam edecek. Ama, üretim açısından başta da değindiğimiz nedenlerden dolayı, Amerika'daki üretim örgütlemesine yönelik olan yönetim kapasitesi yeterli değil, Japonya ve Almanya'da bu çok daha başarılı. Dolayısıyla zaten krizden çıkmanın bir boyutu, bu yeni çok kutupluluğun yerleşmesi anlamında olacak. O yüzden söylediğin doğru, çok kutupluluğun yerleşmesiyle beraber, üretimi ön planda tutan iki odak Japonya ve Almanya zaten sivrilecekler. Yeni büyüme döneminin başlaması, bu iki ülkenin lokomotifliği çerçevesinde olacak. Yani senin de belirttiğin gibi, post-modern olay sadece geçici ya da eninde sonunda absorbe edilecek bir olay değil, aynı zamanda coğrafi olarak da belki bundan sonraki büyüme ivmesini üstlenecek odakların zaten üstüne çok fazla gitmedikleri bir olay. O yüzden söylediklerine katılıyorum.

SAVAŞIR: Bana öyle geliyor ki senin görüşlerin şöyle özetlenebilir. Bir kez Stalin'in haklı olmadığını tarih bize gösterdi. Tek ülkede sosyalizm olmuyor. Onu bir kenara bırakıık. Sen şunu diyorsun gibime geliyor, dünya devrimi de olmayacak, yani Troçki de yanılmıştı. Üstelik Bernstein da yanılmıştı diyorsun gibi geliyor: yani kapitalizm tedricen, kendi gelişmesi içinde bir tür ideal düzene —adına sosyalizm diyelim ya da demeyelim— evrilmeyecek, aksine bu tür mücadelelerle evrilecek, ama modernizm projesinin muhafazası halinde kendi ürettiği karşıtını absorbe edecek ve onun aracılığıyla başkalaşarak hiç değilse ideal düzene ulaşma imkânına sahip olabileceğiz, diyorsun gibime geliyor. Bunları determinizm atfetmeden söylemeye çalışıyorum.

KEYDER: Determinizm atfetmemen gerekiyor. Çünkü, bu alternatiflerin üretilmesi için çok büyük bir çaba harcamak gerekiyor. Yani bir *distortion* olarak addettiğin gelişmelerin önlenebilmesi veya aşılabilmesi için doğru alternatiflerin ortaya çıkarılması gerekiyor, ama, modernizm çizgisinin dışında kalmamak şartıyla. Burada şu parantezi açmak gerekiyor; bizim gibi bir ülkede bu alternatifleri üretmek çok daha zor. Çünkü daha önce de konuştuğumuz gibi, alternatifler her zaman pre-moderne kaçma veya modernizasyon sürecinin başaramadığı şeyleri kendisine bayrak edinme ihtimalini taşıyor. O yüzden de genel olarak bu "zayıf halka teorisinin" çok yanlış olduğu ortaya çıkıyor. Doğru alternatifler ancak gelişmiş yerlerden, modernizasyonun en son noktasında olan yerlerden çıkabilir. Türkiye gibi, modernizasyon sürecinin daha tamamlanmadığı, daha alt aşamaların geçerli olabileceği bir yerde çıkan alternatifler ancak ve ancak, "bizim de sesimizin duyulmasında fayda var" türü platformlarda ses bulabilir. Yani, "bir şeyler unutulmasın" türü platformlarda.

SAVAŞIR: İyimser bir nokta olarak şöyle bir şey denebilir mi? Öncelikle, bu en zayıf halka teorisi başlan beri yanlıştı. Rusya en zayıf halka, belki hiç bir zaman olmadı. Modernizasyon söylemine en çok aşina, bu söylemin ufkunu genişletecek, alternatifler getirecek ülkeler, bunlardan ziyade, daha çok orta gelişmişlikteki ülkelerdir denilebilir mi? Yani Türkiye'nin bir daha tarih sahnesine çıkması, sosyalist alternatifini üreten ilk müslüman ülke olmasıyla mümkün olabilir mi?

KEYDER: Söylediğin şey çok da ters gelmiyor. Çünkü, ortanın altında gelişmiş düzeyde olan yerlerde, zaten modernizasyonun ivmesi yeterince güçlü değil; dolayısıyla oradaki çelişkileri dahi ortaya çıkarmaktan aciz gibi geliyor bana. Oysa orta gelişmiş ülkelerde modernizasyon ivmesi güçlü olduğu için, modernizasyonun maliyeti olarak düşünebileceğimiz şeyler çok daha belirgin. Dolayısıyla bu maliyetlere bakarak birtakım şeyleri düşünmek sözkonusu olabilir. Ama, biraz önce söylediğim tehlike her zaman var. Bu da tahrip olan şeylerin yüceltilmesi riski olabilir ki, "üçüncü dünyacılık" dediğim de budur

zaten. Tahrip olan ortamların yüceltilmesini bir kenarda bırakarak maliyetlerin de gündeme girdiği bir alternatif üretme çabası mümkünse buna evet. Bu hakikaten şanslı bir alternatif olabilir.

KOÇAK: İskender Stalin'le beraber Troçki'yi de harcadı. Fakat, aslında Troçki dünya devrimi istemiyordu. Sadece, Alman devrimi ile Rus devrimi arasında bir bağlantı dünya için önemli olabilir, diyordu. Bence hâlâ bugün buna benzer bir durum var. O yüzden Rus-Alman mihverinden üzerinde durarak bahsettim. Bu ülkelerdeki ve diğer yerlerdeki —İsveç, Norveç, Danimarka gibi— toplumsal muhalefet önemli gibi geliyor bana.

KEYDER: Sadece onlar değil bence. Aynı zamanda, Almanya'nın yakın çevresinde olan ülkelerde de bence —şu konjonktürde gözükmemesine rağmen— çok önemli muhalefet hareketleri var. Doğu Avrupa'yı kastediyorum. Bunlar, muhakkak ki Batı'daki sol harekete önemli bir katkı yapacaklar. Dediğim gibi şu konjonktürde pek ortada değil ama, bundan iki üç sene sonra muhakkak ortaya çıkacak.

BİLGİN: Almanya'da bir gözlemim oldu: Batı Alman kapitalizmi Doğu Almanya'yı içerme konusunda son derece kaygılı ve bu süreç işlemiyor. Belki ben bunun uzun vadeli perspektiflerini görememiş olabilirim oradaki insanlarla konuşmam sırasında. Ama, bunun işlemediğine dair çok ciddi örnekler var. Bir yığın tarihsel nedenin yanısıra, mesela Batı Alman kanunlarının çevreyi kirleten sanayiye karşı olan ciddi tutumu, Doğu'da bir çok fabrikanın çalışmadığı, kimsenin gidip işletmek istemediği ama bizdekine benzer yeni girişimcilerin özellikle hizmetli sektörüyle ilgili bazı fırsatçı girişimlerde bulunduğu gibi şeyler söyleniyor. Alman sermayesinin Doğu Almanya'ya girmesi ve bu temelde üretimci bir gelişmenin ortaya çıkması yerine bunlar görülüyor. Nasıl içerecek Almanlar orayı?

KEYDER: Çok talihsiz bir dönem oldu Doğu Avrupa için. Körfez krizi dolayısıyla dünyanın bütün dikkati dağıldı, herşey durdu. Fakat Doğu Almanya çok önemli bir potansiyel, bu kadar insan bir sürü şey tüketmek istiyor, bu kadar insan tamamen proleterleşmiş, üstelik disiplindi ve vasıflı. Yani, kapitalizmin ancak bir takım friksiyonel krizleri bu tür bir bileşimin başarısını önler. Friksiyonel olaylar üstesinden gelinebilecek olaylar gibi geliyor bana. En önemli engel, Doğu Avrupa'daki politik belirsizlik. Bu belirsizlik sürdüğü müddetçe katılıyorum, öyle kolay bir yatırım ya da büyüme dinamiği kolay kolay gelmeyecek.

BİLGİN: Bunları biraz devlet üstleniyor gibi. Yeni vergiler vs. Yani, bu işleri sanayiciler tek başlarına yapmayıp devletin sermaye aktarımını bekliyorlar gibi. Önce sermaye aktarımı gerekiyor galiba. Belki de bu, körfez krizi vesile-

siyle gecikti.

KEYDER: Bence Doğu Avrupa ile ilgili bütün diagnostik hızlı bir şekilde değişecek. Oradaki insanların aşırı liberal söyleme kandıkları veya devletçi ekonomilerden tamamen vazgeçtikleri, devletin sağladığı emniyet ağından kolaylıkla vazgeçtikleri vs., hepsi yanlış çıkacak. Doğu Almanya'da hareketler zaten başladı. Politik belirsizlik ne kadar sürer bilemiyorum, ama bittiği andan itibaren bence Doğu Avrupa hem bildiğimiz kapitalizme büyük ivme kazandıracak potansiyele, hem de kendi içinden Batı Avpura'daki eleştirel faaliyetleri besleyecek potansiyele sahip olacaktır.

AHISKA: Kapitalizm, tam anlamıyla, yani felsefenin gerçekleştiği zaman yok olması gibi, gerçekleşme sürecine girmiş durumda. Kendi dışındaki hiçbir şeyi artık dışarıda bırakmamacasına, her şeyi içererek dünyayı tek bir dünya haline sokuyor. Artık bu mükemmelliğe eriştikten sonra, onu yıkabilecek alternatiflerin onun dışından değil de, tam da içinden gelebileceği bir ana yaklaşıyoruz gibi geliyor bana. Özellikle Avrupa entegrasyonu, ulusal devletlerin, sınırların önemini kaybetmesi ve yerelliklerin, yerel kimliklerin çok fazla önem kazanması ... Sadece bölgesel olarak demiyorum, üretim birimleri olarak da, buralardan —çok afaki olacak ama— kapitalizmi yıkabilecek birtakım ihtimallerin filizlenebilmesi gibi bir umudum var benim.

KEYDER: Söylediklerinizin birinci kısmına katılıyorum tabii. Bence de asıl dinamik bu. Kapitalizmin bütün küreyi kaplaması meselesi. Bütün küreyi kapladıktan sonra, kapitalizmin biteceğine dair zaten bir sürü hipotez var. Bunun niye böyle olacağını söylemek biraz zor. Fakat belki nedenlerden bir tanesi biraz önce tartıştığımız bir olay. Kapitalizm bütün küreyi kapladıktan sonra, karşısına çıkacak alternatifler artık kapitalizm öncesine atıflar yapan alternatifler olmayacaklar. Muhakkak ileri götürücü alternatifler olacaklardır. Dolayısıyla bu, kapitalizmin bütün küreyi kaplamasının pozitif bir yanı. Yerelleşme meselesine gelince... Benim gördüğüm kadarıyla, yerelleşme şimdiye kadar ortaya çıktığı ifade biçimleriyle her zaman komünoter ve dolayısıyla geleneksele atıf yapan bir hareket oluşturuyor. Mesela, 70'lerdeki Avrupa'daki yerelleşmelere bakalım; regyonel hareketler, Galler olsun, Katalanlar olsun, İskoçya olsun, birtakım nasyonalizmlerin ortaya çıkması meselesi... Bunların hiçbirinde ben ilerici bir şey görmedim doğrusu. Hiçbirinde desteklenmeye değer, kapitalizmi aşmaya yönelik, geleneksel komünoterliğe atıfta bulunmadan kapitalizme eleştiri getiren bir boyut görmedim. Bu yerelleşme bence, enternasyonalizasyon ve ulusal devletin birim olarak çözülmesi sürecinin neticesinde, doğal olarak ortaya çıkan bir farklılaşma arzusu. Bunun üzerine geçirilen ideolojik kılıf bana hep "gerici" gibi geldi. Hiçbir zaman ilerici bir alternatif içermeyen hareketler gibi geldi.

AHISKA: Ben nasyonalizmi kastetmemiştim. Daha çok bölge, bölgecilik...

KOÇAK: Senin kastettiğin daha çok kültürel planda, daha tinsel, manevi planda bir şey. Çağlar ise olaya daha çok siyasi bölgecilik planında bakıyor. Ayırmak gerekir diye düşünüyorum.

KEYDER: Ama ne demek tinsel?

KOÇAK: Kaybedilmiş ya da bastırılmış bir dilin, bir ifade imkânının tekrar serbest kalması. Bu önemli bence. Bunu eleştirel modernizm kabul ediyordu zaten. Edebiyatta mesela Joyce kabul ediyordu.

KEYDER: Ben şuna karşı çıkıyorum: bu birimlerin zaten çözülmekte olan bir politik formu hedef olarak kabul etmeleri. Yani, ulus-devlet olayı zaten çözülmekte, bunun yerine biz daha gerçek bir ulus devletiyiz diye çıkan bir birimi ilerici bir alternatif olarak göremiyorum.

AHISKA: Benim kastettiğim, kendini herhangi bir temelde birim olarak gören bir topluluğun kendi insiyatifini, merkezi devletin dışında ve ona karşı harekete geçirmesi... Bu bir bölge, bir şehir, bir fabrika olabilir. Bu birimler kendileri için yeni bir yaşantı, yeni işleyişler oluşturmak için harekete geçebilirler. Bunların devlete talip olmasından söz etmiyorum. Yerelliklerin merkezden görece olarak daha bağımsızlaşmasıyla bu tür insiyatiflerin oluşması için imkânlar arttı mı diye soruyorum?

KEYDER: Bu enternasyonalizasyon boyutu içinde böyle bir şey nasıl olur diye düşünmek lazım. Onun için ancak belki sokağı güzelleştirmek şeklinde olabilir. Çünkü eğer sokaktaki insanların kimin için ürettiği, kimin için çalıştığıyla ilgili gerçek bir kontrolu olmayacaksa ya çok kapalı olacaktır ya da çok sınırlı olacaktır. Sınırlı olunca da sokağı güzelleştirme gibi olacaktır mesela. Kapatıcı olunca da *withdrawal* olacaktır. *Withdrawal* ise çok arkaik. Yani modernleşmenin içinde bir proje değil...

KOÇAK: Ütopik perspektiflere çok dolayımsız, çok hızlı çözümlemeler bulunamıyor. Bulununca çok arkaik kaçıyor. Ancak daha ileri gidildiğinde geçmiş geri alınabilir. Daha ileri gidildiğinde geçmişe sahip çıkılabilir...

M A H R U M İ Y E T

Nurdan Gürbilek

1980'lerin ilk yarısında Türkiye'de çıkan gazetelere göz attığımızda bir şeyi farkedeceğiz: 12 Eylül'ün hemen ardından darbeyi meşrulaştırmayı amaçlayan "anarşi ve terör" haberleri dışında, kamuyu ilgilendiren pek bir şey olmuyor gibidir. Örneğin *Hürriyet* gazetesinin hemen hemen tamamı, aile cinayetlerine ayrılmıştır. Karısını öldüren kocalar, çocuklarını öldüren anneler, kardeş cinayetleri... Bütün bu görüntülerde, o sırada yaşanan baskının, günlük hayatın sıradan bir olgusu haline gelmiş devlet şiddetinin işaretlerini bulmak imkânsızdır. Tam da devletin tekeli haline geldiği bir durumda, şiddet sanki özel hayatın bir olgusuymuş gibi ayrışır; ancak aile içi bir olay olarak anlamlandırılabilir, özel nedenler dışında bir nedeni yokmuş gibidir.

Bunun ilk nedeni şüphesiz basın üzerindeki sansürdür; gazeteler daha risksiz bir bölgeye, daha kurgusal haberlere yönelirler. Ama bugünden geriye bakıldığında, bu yönelişte 1980'lerin ikinci yarısına damgasını vuracak bir eğilimin ipuçlarını da bulmak mümkün. 1980'ler ilk bakışta birbiriyle çelişen iki gelişmeye sahne oldu: Bir yandan basın üzerindeki baskı ve denetim artarken, bir yandan da basın sektöründeki sermaye birikimi o zamana kadar görülmedik ölçüde artu; yeni gazeteler çıktı, haftalık haber dergileri yayın hayatına girdi, giderek daha tanımlı bir okura (kadınlara, erkeklere, gençlere, ev kadınlarına, işadamlarına, çalışan kadınlara, başarılı erkeklere, genç profesyonellere vb.) yönelik dergiler piyasaya çıktı.

İlk bakışta burada bir çelişki görülebilir: Haber konularının en fazla kısıtlandığı dönem, gazete ve dergilerin sayısının ve türünün en çok arttığı dönem olmuştur. Ama bazı alanlardaki daralma, başka alanlarda bir genişlemeye tekabül eder. Basının bu yenileşmeyi gerçekleştirebilmesinin, bu pazar arayışındaki başarısının nedeni de, o zamana kadar Türkiye'de hiç tanımlanmamış ya da pek az kurcalanmış alanlara doğru genişlemesi, yeni haber bölgeleri yaratması, bunları tüketime sunmasıdır. İşte özel hayat bu alanlardan biri olarak kamuoyunun gündemine geldi; gazete ve dergiler onu kuşattıkları, ona ilişkin beklentiler yarattıkları, onunla ilgili hazları kışkırttıkları, ona dair fantezıler oluşturdukları, nihayet ona müdahale edebildikleri ölçüde yeni bir haber kaynağı yaratmış'oldular.

Gerçi, 1980'lerin ilk yarısında başka konular yazılamadığı için gazete sayfalarını dolduran "aile faciası" haberlerini, daha sonra ortaya çıkan, daha tasarlanmış "özel hayat" gazeteciliğinden ayırmak gerekiyor. Çünkü birincisi, Türk basınında neredeyse klasikleşmiş olan bir haber verme tarzının, kişilerin özel hayatlarının "içyüzü"nü ya da "perde arkası"nı sergilemeye yönelik sansasyonal bir gazeteciliğin ürünü... 80'lere esas damgasını vuracak olan ise, özel hayatın pozitif önermelerle tanımlanmasını, insanların bu alan üzerinde yüksek sesle konuşmaya kışkırtılmasını, yeni hayat modellerinin oluşturulmasını, kısaca özel hayatın temsil edilebilir bir bölgeye dönüştürülmesini hedef alıyor. Daha önce mahrem sayılan, bu yüzden de kamuoyunda açığa çıkartıldığında sansasyon yaratan ya da skandal konusu olmaktan kurtulamayan özel hayat, Türkiye'de ilk defa 1980'lerde kamuoyunda açıkça konuşulabilir bir alana, bir itiraf ya da iç dökme nesnesine dönüştü. Artistler, kocasını öldüren kadın ya da sevgilisinin canına kıyan adam gibi sıradışı ve negatif örneklerin değil; politikacıların, işadamlarının, yazarların, ünlü ünsüz herkesin, yani sıradan ya da pozitif örneklerin alanı oldu. Bir yandan da Türkiye'de ilk kez hayat biçimleri sınıflandırıldı, adlandırıldı; "yalnız yaşayan kadınlar", "çocuksuz çiftler", "68'liler", "marjinaller", "bisecsüeller", "arabesk seven aydınlar" gibi kuşatıcı tiplemeler oluşturuldu. Şehir yaşantısı, modern hayat içinde edinilebilecek çeşitli deneyimler belirli imgeler, belirli görüntülerle kuşatıldı.

80'lerdeki bu kaymanın —ilginin kamusal olandan özel olana kaymasının— zorunlu bir tarafı var: Her baskı dönemi, sokağa, işyerine, siyasi örgüte uygulanan her baskı, insanları ister istemez "iç"e kapanmaya; eve, kişiselliğe, yalnızlığa çekilmeye zorlar. Ama 1980'lerin farkı da burada: Bu döneme damgasını vuran, bu tür bir içe kapanma, bu tür bir geri çekilme —mahremiyete ya da şahsi olana çekilme— değildi. Tersine, bir patlamaydı: Yakın zamana kadar mahrem kabul edilen birçok şeyin "dış"a açılmasıydı; habere, enformasyona, görüntüye dönüşmesi, bir kamuoyu meselesi haline gelmesi; özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırın erimesi, öznelliğin diliyle kamunun dilinin iç içe geçmesi, aradaki farkın belirsizleşmesiydi.

Kuşkusuz bir "özel hayat endüstrisi"nden söz etmek mümkün. Bütün diğer alanlar gibi öznelliğin alanı da bir kez kitle iletişim araçlarınca kuşatılınca, bundan bazı meslekların çıkması kaçınılmaz: Artık özel hayat gazetecileri, özel hayat dergileri, özel hayat sineması, özel hayat romanları, özel hayat şarkıları var; bunlar kendi dillerini, kendi görüntülerini, kendi imajlarını yarattılar. Ama bu süreci yalnızca bir pazar arayışıyla, bir endüstriyle açıklamak mümkün değil. Çünkü bütün bunlar, bir özgürleşme vaadiyle birlikte var: İnsanların yabancılardan uzak tuttukları alanın kapıları bir an için başkalarına, yabancılara açılırmış, kamusal alandaki boşluk mahrem olanın kamusal bir

değer kazanmasıyla doldurulurmuş gibi oldu. İnsanlar bunda bir özgürleşme vaadi bulmasalardı, öznelliğin alanı bu endüstriye bu kadar kolay açılamazdı. Basın ya da medya bu kadar başarılı olamazdı.

O halde şu soruyu soralım: Özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırın erimesi bugün bizim için ne anlama geliyor? Bu erime, sınırlardaki bu yumuşama bize kendisini neden bir özgürlük vaadi olarak sunuyor? Bu vaadin seslendiği kim?

Bir sınır olduğunu varsayarak başlıyoruz. Özel hayatın diliyle kamunun dilinin; iş ilanlarının, politikanın, sözleşmelerin, gazetelerin, reklamların dili ile ailenin, dostluğun, aşkın, cinselliğin, yalnızlığın dilinin ayrışmış olduğunu; ikisi arasında bölünmüş olduğumuzu, ikisi arasında bazen bir denge, bazen bir gerilim, bazen bir çatışma olduğunu varsayarak başlıyoruz.

Bu bölünmenin tarihi çok eskiye götürülebilir. Bölünmenin, şehir yaşantısının bir sonucu olduğu söylenebilir. Eski Yunanlılar da ev hayatıyla şehir hayatını birbirinden ayırmışlar, şehrin ve politikanın alanı olan *polis* ile evin ve ailenin alanı olan *oikos* arasına bir sınır koymuşlardı. Eski Roma'da da *res publica* ile *res privata* farklı varlık ve iktidar alanlarını tarif ediyordu. Ama bu ayrımların bugün bizlerin yaşadığı modern bölünmenin atası olduğunu düşünmek yanlış olur. Çünkü her ne kadar bölünmenin tarihi şehrin, yani "medine"nin, medeniyetin tarihi kadar eskiyse de, bunun aldığı biçimler, yüklendiği anlamlar modern biçim ve anlamlarından farklıydı. Modern insan özel olanı daha doğal, daha özgür bir alan olarak görmeye, kamusal olanı ise zorunluluklar ve görevler alanı olarak tarif etmeye daha yatkın. Oysa Eski Yunanlılar için *oikos*, insanın kendini yeniden üretmesini sağlayan ev hayatının, çalışmanın, "ekonomi"nin alanıydı. Ev hayatı doğallık demekti, ama bu bir özgürlükten çok bir zorunluluk anlamına geliyordu. Özgürlüğün alanına geçmek içinse *oikos*'un dışına, *polis*'in alanına girmek gerekiyordu. Nitekim *polis* özgür erkeklerin, *oikos* bu özgürlükten mahrum bırakılmış, zorunluluğun alanına kapatılmış köle, kadın ve çocukların bölgesiydi.[1]

Eski Roma'da *privatus* kavramı bir mahrumiyeti tarif ediyordu: Sözcüğün anlamlarından biri, "kamu görevinden ya da rütbesinden mahrum kalmış" olmaktı. Dolayısıyla *privatus*, kamu görevi olan birinin, bu görevi aksatmadan yapabileceği işleri tanımlıyordu.[2] Sözcüğün modern anlamı ise böyle bir mahrumiyet içermiyor. Türkçe'deki "özel" sözcüğü gibi *private* da "bir topluluğun tüm üyelerinin ya da umumun ortak kullanımına değil; belli bir

anlamında bir ayrıcalığa, bir varlığa, bir zenginliğe işaret ediyor. Sözcüğün kökenindeki mahrumiyetin, ayrı düşmenin, dışarıda kalmışlığın izi silinmiş. (Benzer bir mahrumiyetin izi Türkçe "mahremiyet" sözcüğünde de var. "Mahrem" olan hem birine ait olanı içeriyor (harem); hem de ona yasak olana, bir mahrumiyete (haram) işaret ediyor. Bir klanın tabusunun hem o topluluğa özel olması, hem de ona yasak olması gibi. Bugün "mahrem"in karşılığı olarak kullanılan "özel" sözcüğünü ise sözcükler "yalnız bir kişiyi ilgilendiren, bir kişiye ait olan" olarak tanımlıyor.[3])

Modern şehirdeki, burjuva toplumundaki kamu-özel ayrımı daha farklı bir bölünmeyi, farklı bir ikiliği temsil ediyor. Latincede kamu (*res publica*), topluluğun tümünün malı olan, pazar yerinde alınıp satılamayan şeyler anlamına geliyordu. Bu anlamıyla da, tüm halk adına davranan devletin iktidarıyla özdeşti. Modern şehirde ise devlet iktidarının dışında oluşmuş bir alanı, tam da alınıp satılan mallar aracılığıyla, pazar ekonomisiyle birlikte oluşmuş bir alanı tarif etmeye başlar. Modern anlamıyla özel-kamu ikiliğine biçim veren de kamunun bu yeni anlamıdır. Şehirlerde servetin birikmesine, ortak çıkarları olan ayrı bir orta sınıfın oluşmasına paralel olarak nasıl devletten ayrı bir kamu alanı, bu çıkarların gerçekleşmesini mümkün kılan bir şehir adabı oluşmuşsa, aynı sürecin sonunda kamu alanına mesafesiyle tanımlanan bir de özel hayat oluşmuştur: Kabaca bu, tüketim alanının üretim alanından, boş zamanın işten, evin işyerinden, nihayet yatak odasının evin diğer odalarından ayrılması, yabancılardan gizlenmesi ve özel anlamlar kazanması demektir.[4] Modern adabın tarihi, aynı zamanda özel olanın kendisini yabancılardan ayrıştırmasının tarihidir. Yukarıda varsaydığımız bölünme, özel hayatın diliyle kamunun dilinin ayrışması, bu sürecin bir sonucudur. Bu iki alan, bu iki dil, artık ancak birbirlerine olan mesafelerini koruyarak var olabilecek; hayatiyetlerini, ancak aralarındaki gerilimle birlikte sürdürebileceklerdir.[5]

Modern bir sezgiden yola çıkalım. Diyelim ki, kamu hayatı bizim dışımızdaki bir zorunluluğa, bir görevler alanına, bizim denetimimizde olmayan ama katlanmak zorunda olduğumuz bir alana işaret ediyor. O halde yabancılarla ilişkiye girmek, belli roller içinde davranmayı, gerçek yüzümüzü saklamayı, maskeler ardında gizlenmeyi gerektirir. Yani şunu varsayıyoruz: Yabancılara gösterilen maskedir; doğal ve sahici olan ise maskenin ardındakidir, başkalarından gizlenendir, kişisel olandır.

Eski Yunanlıların oyuncuların sahnede takıkları maskelere *persona* adını verdiğini biliyoruz. Bugün sözcük, "kişi"yi belirtiyor; yani maskenin ardın-

dakini, maskenin koruduğunu, rolün gizlediğini. O halde, şunu soralım: Kişinin kendisi ile kamuya ya da yabancılara dönük yüzü arasındaki ilişkiyi neden hep bir sahicilik-rol, doğallık-maske benzetmesiyle tarif ediyoruz? Ne zamandan beri?

The Fall of Public Man'in (Kamusal İnsanın Çöküşü) yazarı Richard Sennett, kamu hayatının güçlü olduğu toplumlarda sahne kostümleriyle sokak kıyafetleri arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Her ikisi de ev kıyafetlerinden farklıdır, her ikisinde de beden dekore edilecek bir nesnedir. 18. yüzyılda Romeo'yu oynayan oyuncunun aşk hayatının dillere düşmesi, bugün alıştığımızın aksine, onu daha inanılır bir Romeo kılmaz. Tersine oyuncunun başarısı, sahnede kendi karakterini saklayabilmesine bağlıdır. Aynı şekilde sokakta da insanlar, kişisel tarihlerini, kişisel duygularını açıklamadan da, hatta tam da bu yüzden başkalarıyla, yabancılarla ilişki kurabilirler. Özel olanla kamusal olan arasındaki sınırı çizen de, ikisi arasındaki gerilimi besleyen de 18. yüzyılın büyük şehir yaşantısıdır. Bu şehirlerde zengin bir kamu hayatı gelişmiştir çünkü geleneksel toplumsal tabakalar dağılmıştır; insanlar artık doğal yollardan (ailesine, babasının işine, kökenine göre) birbirleri hakkında fikir edinemez, yabancılarla ilişki kurmak bir çaba, bir adab gerektirir. Öte yandan insanlar henüz bir sonraki yüzyılda olduğu gibi "biz" ve "diğerleri", "buralılar" ve "yabancılar" ayrımı yapacak kadar yerleşik de değildirler. Bütün bunların çakışması sonucunda 18. yüzyıl şehirleri büyük parkları, insanların piyasa yaptıkları caddeleri, cafeleri, restoranları, tiyatro ve operalarıyla, şehre gelen çeşitli tabakalardan yabancıları buluşturan canlı bir kamu hayatına sahnedir. Ama bir yandan da, ancak bu hayata aldığı mesafeyle tanımlanabilecek, kendini yabancılar âlemine kapatan bir özel hayat, bir mahremiyet söz konusudur.

İkisi arasındaki denge bir sonraki yüzyılda bozulacak; özel hayat kamu hayatından daha üstün, daha zengin ya da daha sahici bir alan olarak, kamu hayatı bizim tanıdığımız göstermelik görevler alanı olarak ayrışacaktır. 19. yüzyılın sanayi şehrinde burjuva ailesi yalnızca doğallığın alanı değildir; aynı zamanda sokağın tehdidine, iş dünyasının katı disiplinine karşı bir sığınak olarak da yüceltilmektedir. Kamu hayatının çocuklara kapanması, yabancılarla ilişkinin ancak yetişkinlerin başedebileceği riskli bir bölge olarak ayrışması bu dönemde belirginleşir. Kamu hayatındaki düzensizliğe karşı aile içinde bir sıkıdüzen işletilmeye başlar; aile duygusal yaşamın merkezi haline gelir, kişiliğin geliştiği yere dönüşür.

Ayrışma aynı zamanda mekânsal bir ayrışmadır da; şehirlerde zengin ve yoksulların mahalleleri ayrışır, mahalleler homojen birimlere dönüşür. Şehir dışında kurulan banliyöler, orta sınıfın şehirlerde biriken sefaletin, yoksulların

tehdidinin, toplumsal vahşetin uzağına taşınması anlamına gelir. Artık masum bir özel hayat ancak kötü havadan, orospulardan, hastalık ve pislikten uzakta sürdürülebilir. Cüzdanların doldurulduğu tehlikeli ve pis şehirle emin ve temiz ev hayatı birbirinden ayrılırken, şehirdeki kamu hayatının en temel koşullarından biri de yok olur.

1980'lerin Türkiye'sine geri dönmek için cevaplamamız gereken soru, bizim yitirdiğimiz kamunun ne kadar böylesine oluşmuş bir kamu olduğu... Biz bu modern gerilimin ne kadar içindeyiz? Özel hayatımızı "kamu"dan ayrıştırırken, nasıl bir zorunluluk alanından ayrıştırmış oluyoruz? Mahrem olan kimden gizli? Kamu hayatından söz ettiğimizde neden söz etmiş oluyoruz? Şehirde yabancı olan kim?

Yakup Kadri'nin *Ankara*'sı, bildiğim kadarıyla modern Türk edebiyatındaki tek şehir ütopyası. Özel hayat ile cemiyet hayatının nasıl bir ideal yapı içinde bir araya geleceği, çoğu ütopya gibi bu kitabın da temel eksenini oluşturur.

Ankara'da bir şehrin hikayesiyle bir kadının özel hayatı iç içe anlatılmıştır; daha doğrusu bu ikisi zaten aynı şeydir; umumun hayatına biçim veren herşey Selma Hanım'ın özel yaşamında doğrudan karşılığını bulur. O kadar ki, Selma Hanım, Milli Mücadele yıllarında asker kıyafeti dışında bir erkeği tasavvur bile edemez, banka şefi ilk kocasından soğuyup savaş kahramanı Miralay Hakkı Bey'le evlenir. Ama Milli Mücadele ruhu gevşedikçe Selma Hanım'la Hakkı Bey'in evlilik bağları da gevşeyecek, sivil hayata geçip işadamı olan kocası, Selma Hanım için bütün çekiciliğini kaybedecektir. Romanın ütopik üçüncü bölümünde Selma Hanım bu kez Milli Mücadele ruhuna sadık kalan muharrir Neşet Sabit'le evlenir. Kamuyla özel hayat arasındaki ilişki son derece kabadır: Oradaki her değişiklik özel hayata doğrudan yansıyacak, şehrin her dönemi yeni bir kocayı gerektirecektir.

Yazarın Cumhuriyet'le birlikte kurulan sivil düzeni olumsuzladığı açıktır. Alafranga eğlencelerin, yılbaşı balolarının, suvarelerin, dansların, tangoların, palasların Yenişehir'i "kötü bir tiyatro sahnesinin üstünde görülen şeyler gibi sahte, yapmacıklı, iğreti ve uydurma"dır. Romanın yazarı yeni şehri eleştirirken hep bu tiyatro-sahicilik, rol-samimiyet karşıtlığına başvurur: Yenişehir'de hayat iğreti bir dekor, insanlar kurulmuş kuklalardır. Bunun özel hayattaki karşılığı da "soğuk aile nizamı", "kibar evlilik üslubu"dur. Özel hayata; aşka, dostluğa, evliliğe ruh katacak olan, kamusal olanla şahsiyetin iç içeliğidir. Sivil hayatın soğukluğu, yavanlığı ve yapaylığı karşısında Milli Mücadele döneminin "sade, samimi ve şiddetle şahsi" hayatı özlenir. Nitekim

ütopyanın anlatıldığı, ideal şehrin tasvir edildiği üçüncü bölümde, yazarın hayal ettiği Ankara'da kamu, özel hayatı tümüyle içine almıştır: Orada, "bütün vücutlar birbirine o kadar yapışmış, bütün soluklar birbirine o kadar karışmıştır ki, her fert ruhça olduğu gibi bedence de bütün şahsi duygulardan sıyrılmış ve on bin kişi bir adam, bir adam on bin kişi olmuştur". *Ankara*'da edebi kaygılar yer yer kendini hissettirir gibi olsa; umumla uzlaşamayacak kişisel dertler, kıskançlıklar, yaşlanma korkusu, tenin çöküşü, derinin yıpranışı Selma Hanımı yoklasa da ideoloji hep ağır basar; kişisel dertler umumi kaygılar, umumi arzular, umumi ihtiyaçlar içinde sönüp gider; Selma Hanım "umumiyet içinde kendini unutur". Mahremiyete gerek yoktur, çünkü Ankara onun kendi evidir; orada "her yeni bina onun mülkü, her genç onun evladı"dır.

Bu şehir ütopyasında kamunun dışı yoktur aslında: Kamu hem devlettir, hem iktisadi hayattır, hem de kişisel olandır. Nasıl sivil hayat, iş ya da eğlence hayatı kendi başına yapay ve iğretiyse, kişisellik de kendi başına ruhsuz ve soğuktur. Şahsi hayat ihtirastan, arzudan, iştahtan ve tensellikten arındığı, umumun içinde eridiği ölçüde sahicilik kazanır. Selma Hanım'la Neşet Sabit'in ideal ilişkilerinde yaşanabilecek en şahsi, en tensel an şöyle betimlenir: "Neşet Sabit, kuzguni siyah saçlı başını bir adak gibi Selma Hanımın dizleri üstüne bırakıyor ve Selma Hanım, gözlerini kapayıp, dakikalarca, uzun sonsuz ve sayısız dakikalarca, bu genç başın asi perçemlerini okşuyordu". Ama gene de onlar bu "sevişme anları"ndansa, evde kapanıp kalmaktansa, halk içinde ve halkla beraber eğlenmeyi tercih edeceklerdir.

Ankara bir memur ütopyasıdır. Orada mahremiyete gerek yoktur, çünkü şehir yabancıların yeri olarak tarif edilmemektedir; orada "insan bir defa tanıdığı ile ikinci rastgelişinde kırk yıllık dost gibi olur". Yazar tüm ulusta; memurlarda, aydınlarda, işçilerde, köylülerde aynı öncü ruhu, aynı romantik ruhu, yeni düzene aynı "hummalı bağlılığı" bulabilmektedir. Bu açıdan da herşeyi içine alan kamu, hep öznelliğin terimleriyle tarif edilir, ancak öyle sahici kılınabilir: Umumi dava şahsi, sıcak ve samimidir. Bu, romanın diline de yansır: Yazar, politikadan, iş hayatından ancak mahremiyetin diliyle, ancak romantik bir dille bahsedebilir: İşçilerin "ruhundaki lirik hamleler"den, "hummalı bağlılık"lardan söz eder. Öznelliği anlatan dil ne kadar kuru ve yavansa, kamuyu anlatan dil o kadar şahsi, taşkın ve samimidir.

Bu proje içinde ne yabancılara gerek vardır, ne de mahremiyete. Mahremiyetin gelişebilmesi için, bu herşeyi kapsayan kamunun gevşemesi, şehir hayatı ile özel hayatın birbirine yabancı, birbirine mesafesi olan ayrı alanlar olarak tarif edilmesi gerekir. *Ankara*'da göremediğimiz Türkiye'de ancak 1950'lerden itibaren etkisini gösterebilmiş bir ayrışma... Ankara'dansa İstanbul'da ürkek bir

şekilde dile getirilen, o da ancak 1950'lerden itibaren işitilmeye başlayan bir ayrışma... Yakup Kadri'nin ütopyasını kurduğu Ankara büyür, gelişirken 1500 küsur yıllık "dersaadet"liğini, saltanat merkezi olmuşluğunu unutmak zorunda kalan, nüfuz kaybeden İstanbul bir büyük şehir kimliğine kavuşuyor, sokaklarında ancak özel hayatın güvenini terketme cüretini gösteren hemşerilerine, ancak gerçek bir kamunun, yabancıların sunabileceği kaçak, kaçamak heyecanlar sunuyordu. Cumhuriyet'in ilk yıllarının kamu hayatını, kendisine yaraşır bir dille anlatmayı başaran tek yazar Fikret Adil, tahmin edilebileceği gibi edebi bir kimliğin itibarını üstlenmektense bir gazeteci gibi görünmeyi seçmişti.

Resmi ideolojinin "kamu" kavramı, devletin dışında oluşmuş bir sivil alandan çok, devlet himayesinde, devlet kontrolünde var olmuş bir alanı tarif ediyor. Bir bakıma kurgusal bir kavram; "kamutay bugün doğdu, saltanatı boğdu"daki kamu... Ama kurgu olması, gerçek olmadığı anlamına gelmiyor. "Kamu" kavramını "devlet" kavramıyla özdeş kılan süreç, şehir hayatının kendisi üzerinde de önemli etkilere sahip... Ama "kamu" deyince, sözcüğün resmi çağrışımları dışında bir şeyi daha kastetmek yine de mümkün. Şehirde birbirine yabancı insanların ilişkiye geçebilecekleri çeşitli zeminleri, modern şehir hayatının mümkün kıldığı bir geçişkenliği tarif etmek istediğimizde de bu kavramı kullanıyoruz.

1980'lere gelene kadar Türkiye'de özel hayat-kamu karşıtlığından söz ettiğimizde, —eğer kıyılara köşelere bakmayacaksak— özel hayatın devletle ya da politikayla ilişkisinden söz etmek durumundayız. Çünkü Türkiye'de "kamu" diyebileceğimiz bir alan esas olarak devlet, ya da politika dolayımıyla kurulageldi. Çeşitli sınıf ve kesimlerden insanların siyasal partiler dolayımıyla kurdukları himaye ilişkileri, her zaman iş hayatının anonimliğinden de, sözgelimi şehir kulüpleriyle derneklerin yerelliğinden de daha önemli ve koruyucu oldu; çok daha geniş kesimden çok daha fazla insanı buluşturdu.

Üstelik bu, devletin himayesinde olmayan, özerk dinamikler sonucunda oluşmuş belki de tek kamu örneği sayılabilecek 1970'lerin sol "kamuoyu" için de geçerli... 1970'lerde politika, hayatlarının normal seyri içinde biraraya gelemeyecek farklı sınıf ve kesimlerden insanlara bir buluşma zemini sağlamış; farklı imkân ve hayat tarzlarına sahip kişileri, varlıklılar ile varlıksızları, "kültürlüler" ile "kültürsüzler"i karşılaştırmış, bir işçiyle normal koşullarda işveren ya da yönetici olabilecek bir genci, bir gecekondu sakiniyle varlıklı bir aileden gelmiş bir öğrenciyi, şehre yeni göçmüş biriyle köklü bir İstanbul

ailesinin çocuğunu aynı ortak hayat vaadi etrafında buluşturabilmişti. Belki de ilk kez 70'lerde devletle özel olandan daha sahici bir karşıtlığı sezmeye, kamuyu gerek devletin, gerekse özel olanın ötesindeki bir imkânın adı olarak öğrenmeye başladık.

Ama kopuş kavramını da mutlaklaştırmamak gerekiyor. Belki başarının da fazlasından sözedilebilir. 1970'lerin radikal politikasının başarılarından biri, Kemalist devletten bağımsızlaştırarak yarattığı kamu alanını, özel olabilecek olan karşısında, yerini aldığı yapı kadar mutlak kılmaktı. Varlıklı ile varlıksız, kültürlü ile kültürsüz, gecekondudan gelenle memur çocuğu 70'lerin sunduğu ortak zemin içersinde ancak kendi kimliklerini, özelliklerini — maskenin gerisinde olanı ya da maskeyi— unutarak biraraya gelebildiler.

Şimdi geriye dönüp baktığımızda 70'lerin politik ortamında bir imkân olduğunu görebiliyoruz. Özel hayattan kaynaklanan farklılıkların birbirini budamadan, birbirini zenginleştirerek buluşabileceğini, ortalamaya teslim olmadan da ortaklaşılabileceğini seziyoruz.

Belki de ortaklaşılan ile yalnız yaşanabilen arasındaki gerilim ancak yittiğinde, başkaları tarafından ele geçirildiğinde, bir imkân olarak görülebiliyor. Artık biliyoruz; devletin tahakkümünden kurtulsa bile politika, şahsiyetin tümü ile özdeşleştirildiğinde, şahsiyetin kendisini yok edecek, özel olanın sınırlarını daraltacaktır. Ama 1968'ler kuşağı söyleminin 1980'lerde ortaklaşmacılığın inkârı için malzeme olduğu koşullarda, artık tersini de bilmemiz gerekiyor: Özel olan yalnızca kendisinden ibaret kılındığında, başka herşey bir öznenin, örneğin bir kuşağın tesadüfiliğine indirgendiğinde, her türlü buluşma imkânı da reddedilmiş oluyor.

12 Eylül'ün devrimciler tarafından yalnızca politik bir yenilgi olarak değil, aynı zamanda bir özel hayat iflası olarak yaşanmış olmasının nedenleri de burada aranabilir: Geri çekilecek bir alan, bir dil kalmamış gibidir. Politika ancak hem ortak hem özel, hem kamusal hem şahsi olduğunda varolabilir. Kendisini bu gerilim üzerine kurmayan politika yenildiğinde, geriye kocaman bir boşluk kalır. İşte 1980'lerdeki "özel hayat" patlaması, özel hayat etrafında koparılan bütün gürültü bu boşluğa yerleşti. Kendini 70'lerin kamusunun, politik kamuoyunun bastırdığı herşeyin geri dönüşü, kurtuluşu olarak sunarken 70'leri yalnızca bir bahane olarak değil, bir miras olarak da kullandı. Çünkü herşey aslında daha önce yapılmış, mahremiyet zaten inkâr edilmiş, kavramların hükmüne terkedilen özel olan zaten değersizleşmiş, önemsizleşmişti. 70'lerin ortak hayat vaadi gerçekleşmediğinde, artık aşınmış, değersizleşmiş bir mahremiyete geri dönülemezdi. Bu kez özelliğini yitirmiş bir özel hayat, politikadan boşalan yere doğru genişlemeye başladı. Sanki bir özgürlük alanıymış, herkese önerilebilecek bir özel hayat varmış gibi, sanki özel olan

alcni olabilirmiş gibi kamu önüne çıktı. Herşey tersine doğru yaşandı. Fikret Adil özel olanı ifade edebilmek için edebiyattan gazeteciliğe doğru kaçmıştı. Şimdi, özel hayatını zaten çoktan yitirmiş olanlar, gazetelerin dilini kendilerine artık serüvenden ziyade piyasayla özdeşleşmiş bir kamuda kıymet biçmek için kullandılar. Öznelmiş gibi görünen şey politikadan boşalan yere doğru açılırken, dillerin en kamusal olanını; gazetelerin, haber dergilerinin, reklamların dilini, görüntülerini, imgelerini hazır buldu. İnsanların özel hayatları kitle iletişim araçlarında daha önce olmadığı kadar fazla konuşuldu, merak konusuna dönüştü, söze geçirildi, görüntülendi.

Bu eğilimi besleyen yalnızca bu dilin üreticileri değildi. 80'lerin neredeyse bir tür oluşturan "özel hayat" filmlerinin popülerlikleri sayesinde varolduğu söylenebilir. Kamera ev içlerinde, özel mekânlarda ağır ağır dolaşırken seyircinin bir açlığı giderilmiş olur. Film başarısını ev içlerini, özel ilişkileri seyirlik kılabilmesine, seyirciye estetize edilmiş özel hayatları "dikizleme" fırsatı veriyor olmasına borçludur.[6] Gazete haberlerinden reklam sloganlarına, film karelerinden dile kadar çeşitli alanlarda kendini gösteren bir "80'ler ruhu"ndan söz edeceksek eğer, bunu bu "dikizleme" isteğinde, bunun yeni bir haz olarak tanımlanmasında, insanların buna kışkırmasında, burada bir özgürlük vaadi buluyor olmasında aramak gerekiyor. Ama bu artık, gözlerden uzak yaşayabileceğiniz bir mahremiyetin vaadlerinden farklıdır; onu ancak seyredebilirsiniz...

Aynı sürecin bir de öbür yüzü var: 80'lerde yalnızca özel hayatın dili kamusallaşmadı, kamunun dili de giderek özelleşmeye başladı. Bu dönemin haber dergiciliğinin en önemli yeniliği, haberi mutlaka özel hayatlara gönderme yaparak aktarması, haberi okura bir hayat hikâyesiymiş gibi sunmasıydı. Reklam spotları gibi haber başlıkları da özel mesajlara dönüştü (Bir Caz Gecesi Rüyası, Felsefenin Sefaleti, Trafiğin Dayanılmaz Ağırlığı, Yeşil Salatanın Dayanılmaz Hafifliği). Eleman arama ilanları giderek "hayat arkadaşı" ilanlarına benzemeye başladı. Bu ilanlarda resmi dil yerini birçok yerde kişisel, samimi olmaya çalışan, teklifsiz bir dile bıraktı. Reklam şirketlerinin başlattığı, zaman zaman başka alanlara doğru genişleyen bu ilan dilinin temel özelliği, işyeri ile özel hayat arasındaki farkı ortadan kaldırması, insanları örneğin "güleryüzlülük"leriyle, "sıradışılık"larıyla, işe duydukları "tutku"yla kısacası kişilikleriyle, bir mutluluk vaadiyle çağırıyor olması... Öyle ilanlar ki bunlar, insanları belirli bir "iş"i üstlenecek işçiler olarak değil, belirli bir "hayat tarzı"na uyum gösterecek, işverenleriyle ya da diğer işçilerle sanki bir özel hayatı paylaşacak kişiler olarak tanımlıyor. Bir otel reklamı, müşte-

rilerini sanki misafirliğe çağırırmış gibi çağırabiliyor: "Akşam yemeğinden önce barda bir şeyler içeriz. Pazardan taze radika ve ebegümeci aldım. Salatalıklar otelin serasından... Evet evet, Aliler de gelecek. Gece yarısı üst terasta içkilerimizi içerken müzik dinleriz. Yok canım!... O saatten sonra gidilir mi? Yatıya kalırsınız".

"İş yeri"nin "Ev yeri" ile Karıştığı Yer: 1990'da gazetelerde çıkan bir halı reklamının sloganı bu. Resimde, işyerinde halının üzerinde oğluyla oynayan bir baba var. "Çağdaş Yer..." sloganıyla bitiyor reklam: Çağdaş işyerinin gerginliklerle dolu, acımasız ya da katı değil, tersine insanın kendisini evinde hissettiği, ev rahatlığını ve aile huzurunu duyduğu bir yer olabileceği ima edilmiş. Bu kez kamu "özel"miş gibi yapıyor. Yadırgamayacaksınız.

Ankara ütopyası aslında, kendisini İstanbul'a karşı tanımlamıştı. "İş ve eğlence merkezi, turizm şehri, kozmopolit liman" İstanbul'a; gazinoların, barların, palasların, cazın, danslı çay salonlarının şehri İstanbul'a karşı... O ütopya içinde İstanbul bir türlü içselleştirilemeyen; sahici ve şahsi kılınamayan bir kamunun simgesiydi. Ankara ütopyasının inandırıcılığını yitirdiği noktada bu kez İstanbul, borsası, beş yıldızlı otelleri, alışveriş ve iş merkezleri, büyük mağazaları, vitrinleriyle bir başka ütopyanın, bir başka modernleşme vaadinin simgesi oldu. Devletten özerkleşmiş bir iş âleminin, sınırsız bir tüketim idealinin, serbestçe dolaşan paranın ütopyası bir kent. Peki, bu ütopyada yabancıların yeri ne? Ankara, yabancılığı kurtulunması gereken bir ağırlık, bir külfet olarak tanımlamıştı. Şimdi yabancılar geri dönüyor gibi; ama yeni kamu, şehirdeki yabancıları gerçekten bir yabancı olarak tarif ediyor mu?

1980'lerde şehirde yabancıları buluşturan mekânlar, farklı sınıflardan insanların rastlaşabileceği zeminler neredeyse bütünüyle ortadan kalktı. Etnik temellere dayalı geleneksel mahallelerin yerini sınıfsal temellere dayalı mahallelerin alması gerçi yeni değil; zengin, ortahalli ve yoksulların oturduğu semtlerin birbirinden ayrışmasının tarihi çok eskiye uzanıyor.[7] 80'lerin farkı zengin ve yoksul mahallelerini birbirinden tümüyle ayırması olduğu kadar, farklı sınıflardan insanların rastlaşabileceği, ilişki kurabileceği ortak mekânları da hemen hemen tümüyle ortadan kaldırması. Artık yalnızca semtler değil, zengin ve yoksulların alışveriş merkezleri, eğlence yerleri, iş muhitleri de birbirinden ayrışmış durumda. İstanbul Festivali'ne gidenlerle Gülhane Festivali'ne gidenler, Fame City'ye gidenlerle Luna Park'a gidenler, Beşiktaş Pazarı'ndan ya da Mahmutpaşa'dan alışveriş edenlerle Galleria'dan edenler, ya da

Galleria'dan alışveriş edenlerle vitrinleri seyredenler, bu yeni kamu içinde bir daha hiç rastlaşmayacak.

Şehrin birçok bölgesi, çoktan yoksullara terkedildi. Zenginler ise yoksulların görüntüsüyle bile karşılaşmayacakları yerlere, şehir içindeki "özel" şehirlere, sitelere çekildiler.

Bu sürecin kültürel alanda da izleri yok değil. 80'lerin ikinci yarısında en çok yakınılan şeylerden biri büyük şehirlerin "istilası"ydı. Gecekondular daha önce de vardı, ama İstanbul'un "elden gittiği" en çok gecekondulaşmanın hızını kaybettiği 80'lerde dile getirildi. Bugün arabesk olarak adlandırılan müzik 70'lerde ortaya çıkmıştı, ama bunun adı 80'lerde kondu; arabesk yalnızca bir müzik tarzının, şehirlilere yabancı bir müzik tarzının değil, "kültürsüzlüğün" de adı oldu. 68'li olmanın, bugün çoğu yönetici olmuş insanları başkalarından ayrıştıran bir kuşak ideolojisine dönüşmesi de son üç dört yılın ürünü. Bütün bunlar, farklı sınıf, meslek ya da kuşaklardan insanlar arasında bir geçişkenlik sağlayan zeminlerin ortadan kalktığını, yabancılar arasındaki sınırın şimdiye değin olmadığı kadar kalınlaştığını gösteriyor.

80'lerde şehirdeki kutupsallıklar artarken, eskiden ortak bir hayat vaadi etrafında bir araya gelmiş insanların "müstahak" oldukları yere —birinin banka müdürlüğüne ötekinin aynı bankanın müstahdemliğine, birinin işkenceye ötekinin işsizliğe vb.— iade edildiğine, yalnızca bu ortaklığın yıkılmakla kalmadığına, aynı zamanda yabancılarla herhangi bir ortaklık fikrinin, bir geçişkenlik zemininin de tümüyle geçersiz kılındığına tanık olduk.

Hiç kimsenin yabancı olmadığı bir kurgudan, herkesin yabancı olduğu, başkalarının ilginçlikten başka bir şey ifade etmediği bir kurguya geçtik. Öznelliğin alanı kamu tarafından hiç bu kadar yakından kuşatılmamış, başkaları hiç bu kadar az şey vaad etmemişti.

NOTLAR:

1. Jean Bathke Elshtain, *The Public Man, The Private Woman*, Princeton University Press, 1981, s. 12 ve Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.
2. Paul Veyne, "The Roman Empire", *A History of Private Life*, 2. cilt, s. 163.
3. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi.
4. Lewis Mumford 17. yüzyılda hâlâ uşakların efendileriyle aynı odalarda yattığından, bütün odaların birbirine açıldığından, birbirine benzediğinden söz eder. Henüz evin odalarının birbirinden kesin sınırlarla ayrışmış, özel işlevleri yoktur; orada yemek yenir, orada uyunur, orada çalışılır, misafirler orada kabul edilir, orada eğlenilir. Henüz özel hayat ile yabancılarla paylaşılan hayatlar, birbirine geçişi olmayan ayrı alanlara dönüşmemiş, ayrı odalarla sınırlanmamıştır. Bundan yüzyıl sonraya gelindiğindeyse, artık ev içindeki mekânlar birbirinden ayrışır. Daha dar bir alanda kurulan çok odalı evlerde odalar "tıpkı bir sokağa dizilen evler gibi bir koridora dizilmeye", birbirine değil de bir koridora açılmaya başlar. Burjuva ailesinin mahremiyeti, misafirlerin

önceden haber vererek misafirliğe gitmelerini, hizmetçilerin zille çağrılıyor olmasını gerektirir. Uşak sofradan, çocuk anne babanın yatak odasından kovulmuştur. Ailenin ahlaki ve toplumsal anlamlarının dışında özel ve manevi bir anlam kazanması da aynı dönemin ürünüdür. Bkz. Lewis Mumford, *The City in History*, Penguin Books, 1961, s. 439.

5. Özel-kamu ikiliğinin felsefi boyutlarını ve bu ikiliğin 19. yüzyıl Batı edebiyatındaki yansımalarını inceleyen bir yazı için bkz. İskender Savaşır, "Modernizmin Eşiğinde", *Defter*, sayı 5, 1988, s. 58-83.
6. "Dikizleme kültürü" ve "Acılı Türk Ev Kültürü Filmleri Dizisi" kavramları Mustafa Irgat'ın. "Get Lan! (Umut Filmini Bir Kez Daha Açındırmak için 12 Noktada Söyleşme), *Defter*, sayı 14, 1990, s. 126-133.
7. İlber Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar*, Hil Yayın, 1986, s. 212-213.

Reha Çamuroğlu

YENİÇERİLERİN
BEKTAŞİLİĞİ
VE VAKA-İ ŞERRİYE

"Behey ahmaklar, boş yere canınızı neden telef edersiniz? Size gaza ve şehitlik diye yutturulan lafların aslı yoktur. Osmanlı padişahı kendi sarayında ve sefasına bakıyor; Efrenç kralı kendi cümbüşünde; Sizin burada dağ başlarında, metrislerde canınızı telef etmenizin ne anlamı vardır?"

ANT YAYINLARI
Piyer Loti cad. Silahtar Mektep Sok. Türkmen Han No:25/16
Çemberlitaş / Istanbul

Seyfettin Ünlü

DÜŞ IRMAĞI

I
sonra gece
geldi dokundu ellerimize
karınca yuvalarından artmış hüzünler
bize bağışlandı ve çoğaldık
yüzlerimizse çoktan sarartı sağanağı
yağdıkça ıslatıyor bütün mekânı
bir mekân tanımı yap burada bir oda olmasın
düşlerinde boğulan çocuk yüzler olmasın
kum sıcaklığı kalsın altımızdaki toprakta

II
ve karanlık
zamanın yittiği yastıklarda uyku
güzeldir o halde kuruyan çiçek nedir
sıkıntıyla işlenmiş solgun kanaviçeler
nedir üzünce dalmış parmaklar
bir fotoğrafta hatırlanır boşluğun yoğunluğu
sokulunca bağrımıza uçup gider miyiz
belki evet belki hayır en çok olmazlar
akan bir çeşmenin birgün akmayışı
anlatılır ve çıkar sayfalara bu çözülmüş bulmaca

III
gül dikende kaldı
gün çoktan geçti kapımızdan
vardık ki deniz aynı gövde
ağır ve alıngan
sanki bir hayatı sirkeye banıyor gibi
eritiyor şavkını o eski şamdanların
bir gece yolculuğu düşler yine düşler
yollar bir bir ekleniyor gölgeler bahçesine

IV
anlattılar olmadı yenibaştan başlandı
yazdılar uçuştular çiçek uçurumlarında
gece geldi ey karanlık gövdeni kurban et
gül dikende kanasın bırak kanasın

KAMUSAL ALANIN YAPISAL DÖNÜŞÜMÜ

Jürgen Habermas

Habermas'ın 1962'de yayınlanan ve o zamandan bu yana 20 civarında baskı yapan Strukturwandel der Öffentlichkeit *(Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü) adlı eseri, onun en önemli çalışmalarından biri. Tuhaf bir biçimde, İngilizce'ye henüz geçtiğimiz yıl —ya da bilemedik iki yıl önce— çevrildi. Habermas'ın bilimler (özellikle insan bilimleri) arasındaki kompartımanlaş(tır)maya, kabacası Amerikan-merkezli pozitivizme karşı gazasının en görkemli ve "uygulamalı" yönü en güçlü kitaplarından birisi, bu kitap... Ayrıca, başlıbaşına, burjuva toplumu tarihi olarak da okunabiliyor... Bu çok önemli kitabı, yine bir hayatboyu gazâ hikâyesi içinde, yaklaşık üç yıldır fırsat buldukça çevirmeye çalışıyorum. Buraya aldığımız parça, kitabın "Burjuva Kamuoyu Modeli İçin Sınırların Çizilmesi" gibisinden bir başlık taşıyan I. (Giriş) bölümünün; "Sorunun Konuşu" ve "Temsili Kamu Modeline Dair" başlıklı ilk iki kesimi. (Orijinal eserde —4. baskı, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1969: s. 11-22). Kamuoyuna malolmasının, bana 1990'ların ilk yarısı içinde bu klasik önemdeki eserin çevirisini tamamlama kudreti ve taahhüdü yükleyeceğini düşündüm.*

Tanıl Bora

"Kamusal" ve "kamu" kavramlarının günlük dildeki kullanımı bunların birbirleriyle uyuşmayan çok çeşitli anlamlara sahip olduklarını ele veriyor. Değişik tarihsel evrelerden kaynaklanan bu anlamlar, sanayisi gelişmiş ve sosyal devlet olarak örgütlenmiş burjuva toplumu koşullarındaki senkron kullanımları içinde, birbirleriyle bulanık bir ilişkiye giriyorlar. Şu da var ki, söz konusu kavramların geleneksel gündelik kullanımlarına karşı direnç gösteren bu koşullar, sözcüklerin ve terminolojik içeriklerin hep bu karmaşıklığıyla kullanılmasını da gerektiriyorlar. Çünkü, bürokrasilerin ve kitle iletişim araçlarının jargonlarının ağırlıklı damgasını taşıyan gündelik dilin yanısıra başka birçok şey; başta hukuk, siyaset bilimi ve sosyoloji olmak üzere bilimlerin de "kamusal" ile "özel", "kamu", "kamuoyu" gibi geleneksel kategorilerin yerine daha ayrıntılı belirlemeleri ikame edecek durumda olmadığını ortaya koyuyor. Bu ikilem, kamuoyunu belirtik olarak kendi nesnesi kılmış

olan bir disiplinden alınan intikamdır: Ampirik tekniklerin el atmasıyla, aslında *public opinion research*'ün [kamuoyu araştırmacılığı-*ç.n.*] ele alması gereken, saptanması imkânsız bir büyüklük olarak buharlaşıyor; öte yandan sosyoloji bu sonucu çıkarmaktan kaçınarak söz konusu kategorileri terketmiyor, kamuoyunu konu etmeyi sürdürüyor.

Şayet, kapalı topluluklarınkinden farklı olarak herkese açık iseler, toplantıları "kamusal" olarak adlandırıyoruz —tıpkı kamusal yerlerden veya kamusal binalardan söz ettiğimiz gibi. Ancak salt bu "kamusal bina" lâfı bile, söz konusu bina(lar)ın herkese açık oluşundan öte bir şeyi ifade ediyor; burası yalnızca kamunun gidiş gelişine açık bir yer değildir, kendisi de devletin bir düzenlemesi niteliğindedir ve bizzat bu niteliğiyle kamusallığı ifade etmektedir. Devlet "kamu erki"dir. Bu sıfatını, kendi hukukuna tabi olanların ortak kamusal selametini sağlama görevine borçludur. Örneğin birisinin bir başkası tarafından "kamu önünde kabulünden" söz edildiği zaman, gene farklı bir anlam ortaya çıkar; "kamusallığın" içine biraz kamusal saygınlığın girdiği böylesi durumlardan, temsili bir güç türer. Eğer birisi hakkında "kamu önünde bir ismi var" dersek, anlam gene başka bir yere kayar; bir nâma, hatta şöhrete sahip olmanın verdiği bu kamusallık, "nezih muhit"lerin varolduğu eski çağlardan kalmadır.

Bütün bunlarla birlikte, bu kategorinin kamuoyu anlamındaki, ayağa kalkmış veya olan bitenden haberdar bir kamuyu ifade eden, halkla, aleniyetle, ilan etme/yayımlamayla bağlantılı olan en yaygın kullanımlarına henüz değinmiş değiliz. Böyle bir kamunun öznesi, kamuoyunun taşıyıcısı olarak halktır; eleştirel işlevi ise (örneğin hukuki duruşmalardaki kamu gibi) aleniyetiyle ilgilidir. Kitle iletişim araçları söz konusu olduğunda, aleniyet elbette bu anlamını yitirir. Kamuoyunun bir işlevi olmaktan çıkarak, kamuoyunun kendi üzerine çektiği işlevlerin bir sıfatı haline gelir: *public relations* [halkla ilişkiler. *ç.n.*], yani şimdilerde "kamusal çalışma" denilen uğraş böylesi aleniyetleri oluşturmaya yöneliktir. Kamu, kendisini, özel alandan ayrı bir alan olarak ortaya koyar. Bazen de kendisini çok basit düzeyde, kamu gücünün karşıtı bir alan olarak, kamuoyu alanı görünümünde sunar. Duruma göre, kimi kez devlet organları, kimi kez de halka hizmet eden basın, iletişim araçları gibi medya unsurları "kamusal organlar" arasında sayılır.

"Kamusal"ın ve "kamu"nun anlam sendromlarına ilişkin toplumsal-tarihsel bir tahlil ile, değişik tarihsel diller sosyolojik kavramsallıklara oturtulabilir. Kamu sözcüğünün etimolojisine ilk göz atıldığında bile aydınlatıcı sonuçlar çıkıyor. Almanca'da bu isim, daha eski olan "kamusal" sıfatından, ancak 18. yüzyılda *publicite* ve *publicity* ile analoji kurularak türetilmiştir;[1] sözcük o

1. *Deutsches Wörterbuch der Brüder Grimm* [Grimm Kardeşler in Almanca Sözlüğü], Band 2, Leipzig 1889, "kamu" maddesi, s. 1183.

yüzyılın sonunda bile o kadar az kullanılıyordu ki, Heynatz tarafından yok sayılmıştır.[2] Kamu ancak bu evrede kavramlaştırılmayı talep ettiğine göre, bu alanın en azından Almanya'da ancak o zaman oluşarak işlev üstlendiğini kabul edebiliriz; kamu, özgül olarak aynı dönemde kendi yasalarına göre mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin alanı olarak kurumlaşan "burjuva toplumuna" aittir. Bununla beraber, "kamusal" olandan ve kamusal olmayanı ifade edenden, yani "özel" olandan, çok önceden beri söz edilmeye başlanmıştı.

Burada, bize Roma döneminde aldıkları biçimle aktarılmış olan Yunanca kökenli kategoriler söz konusudur. Olgun Yunan kent devletinde, özgür yurttaşların ortak kullandığı (*koine*) *polis*'in alanı, tek tek kişilere ait olan (*idia*) *oikos*'un alanından kesin olarak ayrılmıştır. Kamusal hayat, *bios politikos*, pazar meydanında, *agora*da cereyan eder, fakat mekânsal olarak buraya bağlanmış değildir; Kamu, mahkemedeki istişarelerdekine benzer biçimler alabilen konuşmalarda (*lexis*) olduğu gibi, savaşta veya savaş oyunlarındaki gibi ortak eylemde de (*praxis*) oluşur. (Yasamaya çoğu kez başka ülkelerden olanlar memur edilirler; çünkü bu görev asli kamusal görevlerden biri değildir.) Siyasal düzen, bilindiği gibi, patrimoniyal köle iktisadına dayanır. Yurttaşlar gerçi üretici çalışmadan muaftırlar; ancak kamusal hayata katılabilmenin koşulu, bir evin beyi olarak, özel hayat alanında özerk bulunmaktır. Özel alan, (Yunanca) adı itibariyle de eve bağlıdır; dolaşımdaki bir servete veya emek gücüne sahip olmak, ev ekonomisi ve aile üzerindeki egemenliğin ikamesi olamaz, yoksulluk veya köleden yoksunluk başlıbaşına *polis*'e kabul edilmenin önünde engel demektir — sürgün, mülksüzleştirme ve evin yıkılması, eşit cezalardır. Yani, *polis*'te bir kişinin konumu, *oikos*'taki despotluğuna bağlıdır. Hayatın yeniden üretimi, kölelerin çalışması, kadınların hizmeti, doğum ve ölüm *oikos* despotluğunun şemsiyesi altında cereyan eder; zorunluluk ve geçicilik âlemi, özel alanın gölgesinde gizlenir. Yunanlıların bilincinde kamu, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar âlemi olarak yükselir. Herşey ancak kamunun ışığında açığa çıkar, herkesin gözüne orada görünür. Şeyler yurttaşlar arasındaki konuşmalarda dile gelir ve cisimleşir; eşitler arasındaki çatışmada en iyi olan ortaya çıkar ve gerçek özüne bürünür — şanın ölümsüzlüğüne. Hayat kavgası ve hayati ihtiyaçların karşılanması zorunluluğu, *oikos*'un sınırları içinde utançla saklanırken, *polis* onur kazanılabilen serbest bir alan sunar: Elbette yurttaşlar eşitler olarak ilişki kurarlar (*hemoioi*), ama hiç kimse temayüz etmeye çalışmaktan (*aristoiein*) geri kalmaz. Aristoteles'in kodladığı erdemler dizgesi yalnızca kamu alanı içinde geçerlidir, orada takdir edilir.

Yunanlıların yorumuyla biçimlenerek bize aktarılmış olan bu Helenik kamu

2. *Weigands Deutsches Wörterbuch* [Weigand Almanca Sözlüğü], Giessen 1910, Band 2, s. 232.

modeli, rönesanstan beri, klasik denilen unsurlarla beraber esas normatif gücü paylaşıyor —taa günümüze kadar.[3] Bu modelin temelindeki toplumsal oluşum değil, ama ideolojik esası, yüzyıllarca geçerliliğini koruyabilen bir zihinsel-tarihsel sürekliliğe sahiptir. Önce Ortaçağ boyunca, Roma hukukunun tanımları çerçevesinde *res publica* [kamu malı] olarak gelenekselleştirildi. Bu kategorilerin hukuk tekniği bakımından yeniden etkili bir uygulaması ise, elbette ancak modern devletin ve ondan ayrışan burjuva toplumunun oluşumuyla gerçekleşebildi. Bu kategoriler, özgül anlamda burjuva bir kamunun siyasal bilincinin oluşmasına ve hukuksal kurumlaşmasına hizmet ettiler. Yaklaşık bir yüzyıldan beri, bu kamunun toplumsal temelleri de sarsılmakta; kamunun çözülme eğilimlerini görmemek mümkün değil: Alan olarak gittikçe genişlerken, işlevi gittikçe güçten düşüyor. Öte yandan kamusallık, hâlâ siyasal düzenimizin örgütlenme ilkesidir. Belli ki [bu ilke], toplumsal demokrasinin liberal ideolojisinin sırtından zahmetsizce sıyırıp çıkarabileceği bir kumaş parçasından öte ve ondan farklı bir şeydir. Bugün yeterince karmaşık bir şekilde "kamu" başlığı altında topladığımız kompleksi kendi yapılarıyla tarihsel olarak anlamayı başarırsak, bu kavramı sosyolojik olarak açıklığa kavuşturmanın ötesinde, toplumumuzun merkezi kategorilerinden birinin püf noktasını da sistematik olarak kavramış oluruz.

Avrupa Ortaçağı sırasında Roma hukukundan gelen *publicus* [kamu] ile *privatus* [özel] arasındaki karşıtlık[4] kullanılıyor olsa da, bağlayıcı değildir. Bu kavramsal karşıtlığı feodal toprak ve vassallık egemenliğinin hukuksal koşullarına ikircikli bir şekilde uyarlama çabaları, bu dönemde kamu ile özel alan arasında, antik (veya modern) modele uygun bir karşıtlık bulunmadığını gösteren verileri bizzat ortaya koyarlar. Elbette, bu toplumda da iktisadi örgütlenme, beyin evini bütün egemenlik ilişkilerinin odağına koymaktadır; ancak burada beyin üretim sürecindeki konumu *oikos* despotunun veya *pater familias*'ın [aile babası] "özel" tasarruf gücüyle karşılaştırılamaz. Bütün tekil egemenlik haklarının timsali olan toprak egemenliği (ve ondan türeyen vassallık egemenliği) *jurisdictio* [içtihat kaynağı] olarak kavranabilir; bu ilişki, özel tasarruf (*dominium*) ile kamusal özerklik (*imperium*) arasındaki karşıtlığa tabi olmaz. Daha yüksek ve daha alçak "üst makamlar", daha yüksek ve daha alçak "hakkaniyetler" vardır; fakat özel kişilerin kamu alanına oradan çıkarak dahil olacakları, özel hukuka göre kesinleştirilmiş bir statü yoktur.

3. Son olarak H. Arendt, *The Human Condition*, Şikago 1958.

4. Karş. için: Kirchner, *Beitraege zur Geschichte des Begriffs "öffentliches Recht"* ["Kamusal Hak" Teriminin Tarihine Katkılar], Göttingen 1949, s. 2, *Res publica*, *populus*'un [halkın] umumi olarak tasarrufta bulunabileceği mülk(ler)dir; *privati* [özel olan] ve onun mülkiyeti için geçerli hukuka tabi olmayandır, yani *res extra commercium*'dur [ticaret dışı mal]; örneğin *flimen publicum* [kamuya ait su], *via publica* [kamu yolu]vs.

Yüksek Ortaçağ'da tam anlamıyla oluşmuş bulunan toprak egemenliği, Almanya'da ancak 18. yüzyılda köylülerin özgürleşmesi ve toprağa bağlı olmaktan çıkmaları ile özel toprak mülkiyeti biçimini almıştır. Beyin evde sahip olduğu erk, ne klasik ne de modern medeni kanun anlamında, özel egemenlik niteliği taşımaz. Böylece bu medeni kanun kategorilerinin, kamusal alanla özel alan arasında ayrıştırmaya elvermeyen toplumsal koşullara aktarılması durumunda, zorluklar ortaya çıkar: "Toprağı kamusal alan olarak ele alırsak, evin beyi tarafından evde kullanılan erk, ikinci dereceden bir kamusal erk halini alır; bu erk, kuşkusuz, tabi olduğu toprak erkine göre özel denebilecek bir erktir —ne var ki niteliği, modern mülkiyet düzenindekinden çok farklıdır. O zaman, 'özel' ve 'kamusal' egemenlik yetkilerinin her ikisinin de, tek bir erkten kaynaklanacak, toprak ve araziye bağlı olacak ve kazanılmış özel haklar olarak ele alınacak şekilde, sıkı sıkıya bütünleşmiş olmaları, bana anlaşılır görünüyor."[5]

Aslında, eski Cermen hukuk geleneğinde, "*gemeinlich*" [cemaate ilişkin] ile "*sunderlich*" [ayrı, özel], "*common*" [umumi] ile "*particular*" [tekil] gibi, klasik "*publicus*" [kamusal] ve "*privatus*"a [özel] bir anlamda tekabül eden karşıtlıklar sunarlar. Bu karşıtlık, feodal üretim ilişkileri içinde varoldukları ölçüde, ortaklaşacı üretim cemaatine ilişkin unsurlarla ilgilidir. Baltalık kamusaldır, *publica*'dır; çeşme, pazaryeri ortak kullanıma açıktır, kamusaldır: *loci communes* [kamuya ait yerler], *loci publici* [halka açık yerler]. Dilin tarihsel gelişimi içinde genel veya kamusal selamet (*common wealth, public wealth*) kavramına da kaynaklık eden bu "umumi" kategorisinin karşısında, "hususi" vardır. Bu, bugün hâlâ hususi çıkarlarla özel çıkarları özdeşleştirdiğimiz anlamda özel de olan bir istisnailiği ifade eder. Feodal düzen çerçevesinde hususi, bağışıklıkları ve imtiyazlarıyla, istisnai haklarla donanmış olanla da ilişkiliydi; bu bakımdan *das Sundere* [özel yer], *die Freiung* [serbest olunan yer] toprak egemenliğinin ve böylelikle aynı zamanda "kamusal" olanın çekirdeğidir. Cermen hukukunun ve Roma hukukunun kategorileri, feodalizm tarafından massedildikleri ölçüde tersine döner —*common man* [kamu kişisi] *private man* [özel kişi] olur. *Common soldier*'ın [sıradan asker] *private soldier* [nefer, er] anlamındaki kullanımı da, bu ilişkiye işaret eder: Sonradan "kamusal" olduğu yorumuna tabi tutulmuş olan bir emir-komuta gücünün hususiyetinden yoksun kılınmış, rütbesiz bir sıradan adam. Ortaçağ fermanlarında "hükümdarlık, hükümdarlığa ait" ibaresi, *publicus*'la [kamusal] eşanlamlı kullanılır; *publicare* [kamulaştırma] şu demektir: Bey adına elkoymak.[6] "*Gemein*" (*common*) kavramının, hem ortak, yani herkese açık olan; hem de hususî haklardan, yani beyin haklarından, böylece de (kamusal) mevkilerden

5. O. Brunner, *Land und Herrschaft* [Toprak ve Egemenlik], Brünn 1943, s. 386.
6. Kirschner, s. 22.

dışlanmışlığı ifade eden iki zıt anlamı birarada içermesi; ortaklaşacı üretim cemaat örgütlenmesinin unsurlarının toprak egemenliğine dayanan bir toplumsal yapıya eklemlenmesini günümüze dek yansıtmıştır.[7]

Yüksek Ortaçağ'da sosyolojik olarak, yani kurumsal ölçütlere dayanarak, özel alandan ayrışmış, kendi başına bir alan olarak kamudan söz edilemez. Bununla beraber, egemenliğin vasıflarının, örneğin prens mühürlerinin, "kamusal" olarak tanımlanması tesadüf değildir; İngiliz kralının "*publicness*"e[8] [alenîyete] nail olması boşuna değildir —çünkü, egemenlik kamusal bir niteliklc temsil edilir. Bu *temsili kamu* kendisini toplumsal bir alan, bir kamu alanı olarak ortaya koymaz; daha çok, terimin bu işlevi taşıyabileceği oranda, bir tür statü belirtisidir. Hangi derecede olursa olsun, toprak beyinin statüsü kendi başına, "kamusal" ve "özel" ölçütler karşısında tarafsızdır; ancak sahibi, bu statüsünü kamusal olarak sunar: kendisini hep "daha yüksek" bir erkin cisimleşmesi olarak gösterir, sergiler.[9] Bu temsiliyet kavramı, en yeni Anayasa öğretilerine kadar intikal etmiştir. Bu öğretilere göre temsiliyet, "ancak kamu alanında cereyan edebilir... 'özel iş' niteliği taşıyan bir temsiliyet varolamaz."[10] Bu öğreti, görünmez bir varoluşu, efendisinin kamusal varoluşu dolayısıyla görünebilir kıldığını iddia eder: "... ölmüş bir şey, düşük veya değersiz, aşağı birşey temsil edilemez. Çünkü o, kamusal bir varoluş düzeyine çıkmasını sağlayabilecek türden yüksek bir varoluşa sahip değildir. Büyüklük, yücelik, majeste, şân, asalet, onur gibi sözcükler, bu şekilde temsil edilmeye layık bir varoluşu ifadeye çalışırlar." Ulusun temsil edilmesinin veya belirli delegelikler anlamındaki temsiliyetin, beyin somut varlığına bağlı olan ve onun erki

7. Geç Ortaçağdaki kent iktidarlarına ilişkin sorunları burada ele almıyoruz: "Toprak"ın esas olduğu bir zeminde, çoğunlukla prensin egemenliğindeki parlamenter güce ait olan kentler, feodalizmin entegre olmuş parçaları olarak karşımıza çıkarlar. Erken dönem kapitalizmde ise özgür kentler, burjuva kamuoyunun gelişmesinde belirleyici rol oynarlar.
8. *The Oxford Dictionary*, 1909, Band 7,2.
9. "Temsiliyet" teriminin tarihi için karş.: H.G. Gadamer'in işaret ettiği (*Wahrheit und Methode* [Doğru ve Yöntem], Tübingen 1960, s. 134, dipnot 2. "Romalılara aşina olan bu sözcük, Hıristiyan düşüncesi ve *corpus mysticum* [gizli yasa] ışığında kavramsal dönüşüme uğrar. Temsiliyet artık resmedilme ve resimle tasvir demek değildir (...) yerini tutmak, yerine geçmek demektir (...) *Representaere*, [temsil ediş] şimdi ve burada var etmek demektir (...) Hukuksal (kutsal haklar anlayışına dayalı) temsiliyet kavramında önemli nokta, *persona representante* [temsil edilen kişi], bir yandan takdim edilen, arz edilen iken, diğer yandan, onun haklarını kullanan temsil eden'in, ona [temsil edilen kişiye] *bağımlı* oluşudur." Karş.: S.476'daki tamamlayıcı kesim: "Sahnede temsil etme —ki bu, Ortaçağda ancak dinsel oyun demek olabilir— anlamında *representatio*, 13. ve 14. yüzyılda bile görülebilir. (...) Fakat buradan çıkarak, *representatio*'nun söz konusu dönemde gösterim anlamına geldiği söylenemez; bu terimle, 17. yüzyıla dek, tanrısallığın temsilî mevcudiyeti kastedilmiştir."
10. C. Schmitt, *Verfassungslehre* [Anayasa Öğretisi], Berlin 1957, s. 208; Ortaçağ'daki kamuoyu kavramının tarihsel-manevi konumlanışı hakkında karş. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954, Kap. 2, s.21; "kamuoyu biçimleri" üzerine.

etrafında bir "hâle" oluşturan bu temsilî kamuyla hiçbir ilgisi yoktur. Toprak beyi, dünyevî ve ruhanî efendileri, şövalyeleri, yüksek rahipleri ve kentleri topladığı zaman (veya, 1806'da Alman İmparatorluğu'nda olduğu gibi Kayzer, prensleri, piskoposları, İmparatora bağlı kontları, İmparatora bağlı kentleri ve manastırların başpapazlarını Diyet toplantısına çağırdığında); bu, birilerinin diğerlerini temsil ettiği bir delegeler toplantısı değildir. Prens ve ona bağlı kırsal zümreler onu salt temsil edecek yerde, bizzat ülkenin kendisi iseler, ancak özgül bir temsiliyetten söz edilebilir; onlar, halk adına değil, halkın "önünde", kendi egemenliklerini temsil ederler.

Bu temsilî kamunun açılımı, kişilerin vasıflarına bağlıdır: İşaretler (armalar, silahlar), kılık-kıyafet (giyim, saç şekli), jestler (selâmlama tarzı, edâlar) ve retorik (hitap tarzı, genel olarak konuşmanın biçimselliği);[11] kısacası, çok sıkı bir "soylu" davranış kodu. Bu durum, kahramanca olanı şövalyeliğin, senyörlüğün boyutlarına indirgeyip yumuşatan, Aristocu temel erdemleri Hıristiyanlaştıran Yüksek Ortaçağ'ın saray erdemlerinde billurlaşır. İlginç olan, bütün bu erdemlerde, fizikî niteliğin önemini hiçbir zaman tam olarak yitirmeyişidir —çünkü erdem cisimleşebilmeli, kamusal olarak sergilenebilmelidir.[12] Özellikle süvari muharebelerinin tasviri niteliğindeki turnuvalarda bu temsiliyet geçerlilik kazanır. Elbette Yunan *polis*'inin kamusallığında da, sarp yarların tepesinde yapılan ölüm-kalım çarpışmaları, gösteri olarak yeralmıştır; ancak saraylı şövalye temsiliyetinin mahkemelerden çok şenliklerde, "olağanüstü günlerde" oluşan bu kamusallığı, bir siyasal iletişim alanı değildir: Feodal otoritenin hâlesi olarak bir toplumsal statüyü işaret eder. Bu nedenle, belirli bir "yer"i de yoktur: Şövalye davranış kodu, kraldan, basit yarı-köylü şövalyeye kadar bütün beyler için, ortak normlar sunar; ona yalnızca tanımlanmış bir durumda ve tanımlanmış bir yerdeyken, yani belirli bir kamusallık halinde iken değil, beylik haklarını kullandıkları her yerde ve her zaman uyarlar.

Beyler arasında yalnızca ruhanî olanların, dünyevî vesilelerin ötesinde, kendilerini temsil edecekleri bir yer vardır: Kilise. Kilise ritüellerinde, liturjide, ayinlerde, dinî geçitlerde temsilî kamu bugün hâlâ varlığını sürdürmektedir.

11. Carl Schmitt, burjuva kamuoyunda tartışmanın yeri ne kadar önemli ise, temsilî kamuoyunda da retorik formülün o kadar önemli olduğunu belirtiyor: "Belirleyici olan, tartışan veya akıl yürüten konuşma değil; deyim yerindeyse, temsili konuşmadır. (...) Temsili konuşma, belirli bir söyleme, bir dikte edişe, bir diyalektiğe dönüşmeksizin, kendi mimarisi içerisinde devinir. Diksiyon, müzikten öte birşeydir; o, kendisini bir rasyonellik içinde biçimlendiren konuşma ile görünür hale gelen insanî onurdur. Bütün bunlar, belirli bir hiyerarşiyi öngerektirir; retoriğin manevi rezonansı, konuşmacının kendisine malettiği temsiliyet inancından kaynaklanır." (*Römischer Katholizismus und politische Form* [Roma Katolisizmi ve Siyasal Biçimi], Münih 1925, s. 32)

12. A. Hauser, *Sozialgeschich der Kunst und Literatur* [Sanat ve Edebiyatın Toplumsal Tarihi], Münih 1953, 1, s. 216.

Tanınmış bir saptamaya göre, İngiliz Lordlar Kamarası, Prusya Genelkurmayı, Fransız Akademisi ve Roma'da Vatikan, bu temsiliyetin son sütunlarıydı; geriye yalnızca kilise kaldı, o da "öylesine yalnız ki, salt dış görünüşüne bakan biri bile, artık temsiliyetten başka birşeyi temsil etmediği iğnelemesini yapacaktır."[13] Bu arada, ruhbandan olmayanların rahiplerle ilişkisi, "çevre"nin bir yandan dahil sayılırken aslında dışlandığı temsili kamuyla olan ilişkisini de açığa çıkarır —bu çevrenin insanları, bir yandan "ona dahil"ken aslında temsiliyetten, askerî onurdan dışlanmış olan *private soldier*'ın [er] olduğu kadar özeldirler [*private*]. Bu esrar bir büyünün gizli tutulmasına dayanır; ayinler ve İncil okuma törenleri halkın dilinde değil, Latince yapılır.

Saraylı-şövalye temsiliyetinin kamusu, en son ve saf biçiminc, 15. yüzyılda Fransa ve Burgonya saraylarında bürünür.[14] Ünlü İspanyol seremonileri bu olgunlaşmanın fosilleşmesini ifade eder. Bu tarz, Habsburg saraylarında da kendisini yüzyıllarca korumuştur. Temsilî kamu, Yukarı İtalya'nın erken-kapitalist kentli soylu kültüründen kaynaklanarak, önce Floransa'da, sonra Paris ve Londra'da yeniden biçimlenir. Hümanizmle beraber başlamakta olan burjuva kültürünü özümleyerek, gücünü korur: Hümanist oluşum, önceleri saray hayatına eklemlenir.[15] Ancak 16. yüzyıl içinde sanatların filolojik eleştirisini geliştiren hümanizm, daha 1400'lerde, prenslere ders veren öğretmenler eliyle, saray hayatının tarzının değişmesine hizmet eder. "Cortegiano" ile, hümanist eğitim görmüş saraylı tipi, Hıristiyan şövalyenin yerini alır. Daha sonra çıkan İngiliz *gentleman*'ı [centilmen] ile Fransız *honnete homme*'u [namuslu insan] da bu modeldedirler. Onların neşeli ve hoş sohbet ahbaplığı, sarayda odaklanan yeni "toplum"u tanımlar.[16] Başına buyruk, arazisindeki egemenliğine dayanan kırsal soyluluk temsiliyet gücünü yitirir, temsili kamu prensin sarayında yoğunlaşır. Temsili kamunun tüm etmenleri, nihayet barok şölende belirgin bir şekilde ve ihtişamla bir kez daha billurlaşırlar.

13. C. Schmitt, s. 26.
14. J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters* [Ortaçağın Sonbaharı], Münih 1928.
15. Jacob Burckhardt'ın tanınmış yorumlayışına karşıt bir sunuş: Brunner, *Adeliges Landleben* [Soylu Kır Hayatı], Salzburg 1949, s. 108.
16. Gadamer, [söz konusu "toplum"un] *topoi des sensus communis* [toplumsal ortak duyu temelindeki] ve (ahlâki-felsefi bir kategori olarak) "zevk"e dayalı bu erken dönem eğitsel hümanizm geleneğinin, tarihsel-manevi bağlantılarını geliştirir. Ele alınan bu ortak duyunun ve "zevk"in sosyolojik kapsamı, "kamuoyu"nun inşasında saraylı hümanizminin taşıdığı anlamı ortaya koyar. Ilaşmetmeaplarin eğitime dair idealleri şöyle anlatılır: "Garp dünyasının tarihindeki eğitim idealleri içinde [saraylı kesiminkileri] ayırt eden özellik, zümresel yüklemlerden bağımsız olmasıdır. Bu, bir eğitim toplumu idealidir. (...) 'Zevk' yalnızca yeni bir toplum kuran bir ideal değildir; bu 'zevk-i selim' idealinin ışığında, o zamanlardan beri 'nezih topluluk' dediğimiz şey ilk kez ortaya çıkar. Bu topluluk kendisini doğuştan veya hiyerarşik konumuna göre algılayıp meşrulaştırmaz. Kendisini algılayışının ve meşruiyetinin aracı, mensupları-

Barok şölen, Ortaçağ'ın, hatta rönesansın dünyevî şölenlerine göre, kamusallıktan ciddi ölçüde uzaktır. Turnuva, dans ve tiyatro kamusal alanlardan parklara, caddelerden sarayların salonlarına çekilir. Ancak 17. yüzyılın ortalarında ortaya çıkışından sonra, bu Fransız yüzyılının mimarisi eliyle hızla bütün Avrupa'ya yayılan saray parkları, büyük bir şölen salonunun etrafını çevrelercesine inşa edilmiş olan barok sarayın bizzat kendisi gibi, dış dünyayla arasına perde çekilmiş bir saray hayatını mümkün kılar. Ama temsili kamunun kesiti muhafaza edilmekle kalmaz, daha da belirginleşir. Mademoiselle de Scudéry "Konuşmalar"ında, büyük şölenlerin gerektirdiği büyük çabalardan söz eder: Bu şölenler ona katılanların hoşnutluğundan çok, büyüklük gösterisine, düzenleyicilerinin *grandeur*'üne [debdebesine] hizmet etmiştir —en çok eğlenen, yalnızca seyreden halk olmuştur.[17] Demek ki bunlarda da halk tamamen dışlanmamıştır; sokaklarda daima halk vardır; temsiliyet, daima önünde cereyan edeceği bir çevreye muhtaçtır.[18] Burjuva eşrafın düzenlediği davetler ise, kapalı kapılar ardında yapılır, dışlayıcıdır. "Burjuva duyarlılığını saraylı duyarlılığından ayırdeden, sarayda oturma odası bile şölensel iken burjuva evinde şölen salonunun bile gündelik oturmaya elverişli olmasıdır. Gerçekten de Versailles'dan beri, kralın yatak odası, saray tertibatı içinde ikinci bir odağa dönüşmektedir. Yatak yüksek bir kürsü üzerinde sahne gibi yükselir, serilip yatılacak bir taht gibidir, seyircilerden bir tahtaperdeyle ayrılmıştır; gerçekten de bu oda, en mahrem olana kamusal bir önem kazandıran, prensin günlük sabah ve akşam kabul seremonilerinin cereyan ettiği sahnelerdir."[19] XIV. Louis'in protokolünde temsili kamu, saraydaki yoğunlaşmasının en incelmiş görünümüne ulaşır.

Rönesans toplumundan çıkan bu aristokratik "toplum", artık en azından birincil olarak, kendi egemenliğini, yani kendi toprak egemenliğini temsil etme-

nın kanaatleri arasındaki ortaklıktan başka birşey değildir; veya daha doğrusu, çıkarlarının darlığından ve tercihlerinin özelliğinden çıkarak, kanaatlere varma talebini yükseltebilmesidir. (...) Demek ki zevk kavramı ile, hiç kuşkusuz, bir bilme biçimi kastediliyor. Kendi benliğine ve özel tercihlerine mesafeli durabilme yeteneği, zevk-i selime bağlı olarak gerçekleşir. Bu nedenle zevk, özsel esası bakımından özel birşey değildir, birinci derecede toplumsal bir olgudur. Hatta bir bireyin özel eğilimlerinin karşısına, kastettiği ve temsil ettiği bir umumilik adına, yargısal bir merci gibi dikilebilir." (Gadamer, *a.g.e.*, s. 32).

17. R. Alewyn, *Das grosse Welttheater, Die Epoche der höflichen Feste* [Büyük Dünya Tiyatrosu, Saray Şölenleri Çağı], Hamburg 1959, s. 14.
18. "Her türlü kamusal olayda, zafer şenliklerinde ve barış kutlamalarında, donanma ve fener alayı; şafakta bütün kulelerdeki topların patlaması ve borazanların çalınmasıyla başlamış olan, kent meydanındaki çeşmede şarapların içildiği, koca öküz gövdelerinin herkesin önünde şişte çevrildiği, çok uzaklardan kopup gelen bir kalabalığın dansının, oyunlarının, şarkılarının ve kahkahalarının gecenin geç saatlerine yayıldığı bir günün sonu demektir. Barok'ta eskisinden farklı olmayan bu durum, ancak burjuva çağında tedricen değişime girdi." (Alewyn, *a.g.e.*, s. 23).
19. Alewyn, *a.g.e.*, s. 43.

mekte, kralların temsiline yaramaktadır. Saraylı-soylu beyler tabakasının, protokolünün görünümü nasıl olursa olsun son derece bireyselleşmiş olan bu ahbaplık zeminini, 18. yüzyılda boşlukta salınsa bile belirginleşen "nezih muhit"e dönüştürmesi, ancak erken-kapitalist mübadele iktisadı temelinde ulusal ve bölgesel devletlerin oluşması ve feodal egemenliğin temellerinin sarsılmasıyla mümkün olabilmiştir.[20] Temsili kamunun, krallık sarayına sıkışan ve keskinleşen nihai biçimleri, artık devletten ayrışmakta olan toplumun içinde istisnai bir hukuk haline gelmektedir. Özgül modern anlamıyla özel ve kamusal alanlar, ancak o zaman ayrışmaya başlarlar.

Bu nedenle, Almanca'da, Latince *privatus*'a dayanan "*privat*"ı [özel] ancak 16. yüzyılın ortasında bulmak mümkündür;[21] bu sözcük, o zaman İngilizce "*private*" ve Fransızca "*prive*" ile aynı anlamdadır. Bu anlam aşağı yukarı şunu ifade eder: Kamusal görevi olmayan;[22] *not holding public office or official position*[23]; *sans emplois, que l'engage dans les affaires publiques.*[24] "Özel", devlet aygıtının alanı dışında olmayı ifade eder; çünkü "kamusal", bu arada mutlakiyetçilikle birlikte egemenin kişiliğinden bağımsızlaşarak nesnelleşmekte olan devlete ilişkindir. Halk [veya kamu âlem], *the public, le public*, "özel varlık"ların karşıtı olarak, "kamu gücü"nü ifade eder. Devlete hizmet edenler kamusal kişilerdir, *public persons, personnes publiques*; kamusal bir görevleri vardır, yaptıkları işler kamusaldır (*public office, service public*) ve hükümetin binalarına ve ona ait yerlere de kamusal denir. Diğer yanda özel kişiler, özel merciler, özel işler ve özel evler vardır; Gotthelf kamusal görevi olmayan kişilerden söz eder. Hükümetin karşıtında, ondan dışlanmış olan tebalar tanımlanmıştır; hükümet, söylenilene göre, kamusal selamet için, diğerleri ise kendi özel yararları için çalışırlar.

18. yüzyılın sonuna dek dayanmış olan temel eğilimler malûmdur. Temsili kamunun bağlı olduğu feodal erkler, kilise, prenslik ve beyler zümresi bölünerek kutuplaşma sürecine girerler; sonuçta, bir yanda özel unsurlar, öbür yanda kamusal unsurlar olacak şekilde ayrışırlar. Kilisenin konumu reformasyona bağlı olarak dönüşür; temsil ettiği Tanrısal otoriteye olan bağlılık, yani din, özel bir meseleye dönüşür. Din özgürlüğü denilen olay, tarihsel olarak ilk özel özerklik alanını güvence altına alır; kilise, varlığını herhangi bir kamu hukuku kurumu olarak sürdürür. Prenslik erkinin kutuplaşmasına damgasını vuran ilk gelişme, kamu bütçesinin toprak beyinin özel mülkünden

20. Karş.: P. Joachimsen, "Zur historischen Pshychologie des deutschen Staatsgedankens" [Alman Devlet Düşüncesinin Tarihsel Psikolojisine Dair], *Die Dioskuren, Jahrbuch für Geisteswissenchaften* içinde, 1, 1921.
21. *Weigands Deutsches Wörterbuch*, s. 475.
22. *Grimmisches Wörterbuch*, s. 2137.
23. *The Oxford Dictionary*, s. 1388.
24. *Dictionnaire de la Langue Française*, 1875, Band 3, "prive" maddesi.

ayrılmasıdır. Bürokrasi ve ordu (kısmen de mahkemeler), sarayın hâlâ özel olarak kalan alanı karşısında, kamu erkinin kurumları olarak nesnelleşirler. Zümreler bakımından ise, egemenliğe yönelik unsurlar kamu erkini içeren organlara, parlamentoya (bir bölümü ise mahkemelere) dönüşürler; kentlerdeki korporasyonlar ve belirli kırsal-zümresel farklılaşmalarla ayrışmaya başlamış oldukları ölçüde mesleki zümreler de, özel özerkliğin esas alanı olarak devletin karşısında yeralacak olan "burjuva toplumu"nun alanına dönüşürler.

JULİO CORTAZÁR

AYAKİZLERİNDE ADIMLAR

İspanyolca'dan Çeviren: ARZU E.İLDEM

"Kim bilir nasıl bitebilirdi başı bile olmayan bir olay, ortalarda başlamıştı ansızın ve belli bir sınırla çevrelenmeden bitiverdi, başka sislerin başladığı bir noktada; her neyse, konuya girmek için şunları söylemek gerekiyor: pek çok Arjantinli yazı Luberon vadisinde geçirir, bu bölgenin en eski oturanları olan bizler onların uzaklarda yankılanan seslerini sık sık duyarız, büyüklerle birlikte çocuklar da gelir, bu da Silvia demektir zaten, çiğnenmiş bahçeler, çatalla et yenilen öğle yemekleri, çocukların al yanakları, korkunç ağlamaları izleyen italyanvari bağrışmalar..."

JULİO CORTAZÁR'DAN SEÇME ÖYKÜLER

Metis Edebiyat Dizisi'nde

KAMUSAL ALAN VE DENEYİM

Burjuva ve Proleter Kamusal Alanlarının Örgütlenmesi Üzerine

Oskar Negt / Alexander Kluge

Hem Negt hem Kluge, ikisi de Frankfurt Eleştirel Düşünce Akımı'nın mirasçılarından. Negt Hanover Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü, Kluge sinemacı ve öykücü olarak ünlenmiş. Hukuk, tarih ve kilise müziği öğrenimi görmüş. Negt 1968 öğrenci hareketinde düşünsel etkinliğe sahip. Kluge de Alman sinemasının yenilenmesinde ve devletin sinemaya maddi destek vermesi işinde öncülük etmiş. Çevirdiği filmler, ticari sinema kalıpları dışında kaldığı ve gerek öykülerinde gerek teorik yazılarında geliştirdiği tezlerin aktarılmasına yönelik olduğu için, geniş seyirci kitlesince tutulmadı. Ancak bu, onun verimliliğini azaltmadı. Özellikle ortak çalışmayı seviyor. Genç Alman sinemasının ortaya çıkardığı birçok üründe şu veya bu şekilde katkısı var.

Negt ile Kluge biraraya geldiklerinde bir hayli yoğun bir teorik üretim çabası gösteriyorlar. İki ortak yapıtları var: Kamusal Alan ve Deneyim *ve* Tarih ve İnat. *Her iki yapıtta da çağdaş toplumda gözlenen belli olgular iş, üretim gibi temel marksist kavramlar ışığında ele alınıyor. Amaç, elbette yorumlama çerçevesini genişletmek ve toplumun gelişmesine müdahalenin temelini oluşturacak sol stratejilerin belirlenmesine katkıda bulunmak.*

Her iki yapıtta da gözlem yelpazesi oldukça geniş; gönderme yapılan kültürel kaynaklar da öyle. Bu, okumayı zorlaştırmıyor değil. Ama istenen özellikle, okurun uzun süren bir yolculuğa, kendi akılyürütme çabası ve ufuklu sorularıyla donanmış olarak çıkması. Zahmetli, ancak toplumsal muhalefetin düşünsel beslenmesi için zorunlu bir yolculuk bu.

Ahmet Doğukan

Genel seçimler, olimpik törenler, bir keskin nişancılar birliğinin eylemleri, bir tiyatro galası —bunlar, kamusal sayılan olaylardır. Çocuk eğitimi, fabrika çalışması, kendi evinin dört duvarı arasında televizyon seyretme gibi yine belirgin bir kamusal öneme sahip başka bazı olaylar ise, özel sayılır. Oysa insanların hayat ve üretim bağlamında üretilen gerçek kolektif deneyimleri bu bölümlemeleri aşıp geçer.

Başlangıçta, kamusal alan ve kitle iletişim araçları üzerine bir kitap yazmak niyetindeydik. Özellikle medya birliği dahil, kamusal alan ile kitle iletişim araçlarının en ileri düzeydeki yapısal değişimlerini inceleyecektik. Solun fraksiyonları içindeki kamusal alan kaybı ve işçilerin mevcut kitle örgütleri içinde ne kadar sınırlı ifade olanaklarına sahip olduğunu görmemiz, bizi hemen şu soruya yöneltti: Burjuva kamusal alanın karşısında etkili başka kamusal alan biçimleri olabilir mi? Böylece, burjuva kamusal alanından apayrı bir deneyimsel anlamı olan, proleter kamusal alanı kategorisine ulaştık. Burjuva ve proleter kamusal alanın diyalektiği, kitabımızın konusunu oluşturuyor.

Tarihin akışındaki kopuşlar —krizler, savaş, teslim olma, devrim, karşı devrim— proleter kamusal alanının içinde oluştuğu toplumsal güçlerin somut takımlaşmasının göstergesidirler. Proleter kamusal alanı, baskın kamusal alan olarak varolmadığı için, onu bu kopuşlardan, marjinal örneklerden, tekil kalmış çabalardan yeniden kurmak zorunludur. *Proleter kamusal alanına yönelik gerçek (reel) çabaların incelenmesi, bizim tartışmamızın sadece tek bir yönüdür; yöneldiğimiz öbür doğrultu, ileri kapitalist toplumlarda ortaya çıkan çelişki eğilimlerini, karşı-kamusal alanın oluşma koşullarına yönelik olarak incelemektir.* Elbette şu tehlikenin bilincindeyiz: "proleter deneyim" ve "proleter kamusal alanı" kavramları kullanılırken idealize edici şablonlar çıkarılabilir. Jürgen Habermas bu bağlamda çok daha dikkatli olarak "tarihsel süreç içinde aynı şekilde bastırılmış bir pleb kamusal alanı çeşidinden" söz ediyor.[1]

1. Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, Neuwied und Berlin 1969, s. 8. Habermas'ın seçtiği pleb kamusal alanı kavramından yana olan nokta, proletaryanın, tarihinde hiçbir zaman burjuva ya da lumpenproleter unsurları araya katmadan bir kamusal alan oluşturma çabasına girmemiş olmasıdır. "Pleb" nitelendirmesiyle belirginleştirilebilecek olanlar karışık kentli alt-katmanlardı; Fransız Devrimi sırasında ya da 19. yüzyılda Fransa'daki sınıf savaşlarında kendilerine uyan bir kamusal alan oluşturma çabasına girenler. Buna, kavramın tarihsel çözümlemede işe yarayan belirsizliğinin (tamamen heterojen nitelikte, tarihi tekil momentleri kapsayabilmesi gerekiyor) pleb kelimesinde, ona göre daha kesin bir analitik anlama sahip görünen proleter kelimesine göre daha bir mevcut olduğu eklenmelidir. Buna rağmen biz proleter kamusal alanı nitelendirmesini yeğliyoruz. Çünkü kanımızca sözkonusu olan, burjuva kamusal alanının bir değişik biçimi değil, tarihte yer almakla birlikte, adı kamusal olarak konmamış tümüyle başka bir tüm-toplumsal bağlamdır. Nitekim grevde bulunan bir işletme veya işgal edilmiş bir fabrika, pleb kamusal alanının değişik bir biçimi olarak değil, kökü üretim sürecinde bulunan bir kamusal alan tasavvurunun çekirdeği olarak kavranmalıdır. Aynı zorluk, halk kelimesi (Habermas tırnak içine alıyor) kullanıldığında ortaya çıkar. Çünkü bu tasavvurda, çalışan insanların üretici özelliği dile gelmemektedir. Burada ve sonrasında izlenen çözümleme yöntemi için, tarihsel ve sistematik bakış tarzı arasındaki diyalektik, temel öneme sahiptir. Sistematik bakış tarzı, kesinlik taşıyan, çözümleme için ifade gücüne sahip bulunan ve olguları ayırt eden kavram ve kelimelere ihtiyaç duyar. Tarihsel bakış tarzı ise, gerçek tarihsel hareketleri kavrayabilmek için sistematik kavramların görünürdeki kesinliklerini, özellikle dışa doğru sınırlayıcı karakterini hep yeniden kaldırmak, aşmak zorundadır. Bundan ötürü bir proleter kamusal alanı kavramının kullanımı sadece bu diyalektik içinde anlaşılabilir ve örneğin pleb kamusal alanı nitelemesine

Politik kavram olarak burjuva, son elli yılda hep değer kaybına uğrayagelmiştir; devrimci burjuvazinin yarattığı *meşruiyet görüntüsü*, kamusal alanın post-burjuva çöküş biçimlerini belirlediği sürece, bu burjuva deyimini kullanımdan kaldırmak mümkün değildir. *Burjuva* kelimesini okura, yaygın kamusal alan kavramının toplumsal kökenleri üzerine düşünmesi için, bir çağrı olarak kullanıyoruz; çünkü bu, kamusal alanın fetiş karakterini tanımak ve materyalist bir kamusal alan kavramı geliştirmek için tek şanstır.

Proleter kavramının hiçbir şekilde *burjuva* kavramından daha açık olmadığı görüşünden yola çıkmaktayız. Yine de bu kavram, açık seçik olarak işçi sınıfının kurtuluş tarihi ile içeriksel olarak bağlantılı olan bir cephe alma konumuna işaret etmektedir. Bu kavramı, aynı zamanda yaygın olan dil düzenine şu sıra entegre edilemez olduğu için seçiyoruz. Eleştirel kamusal alan kavramının içine kolayca sığdığı burjuva kamusal alanının sembol tayfına dahil edilmeye de direnmekte. Bunun objektif nedenleri var. Elli yıldır süren karşıdevrim ve restorasyon, işçi hareketinin dilsel ifade olanaklarını kuruttu. Proleter kelimesi, Federal Almanya'da daraltılmış, hatta anakronistik bir anlam kazandı. Ama betimlediği gerçek durum ve koşullar bugün mevcut ve başka bir ifadeye de sahip değiller. Kelimeleri, betimledikleri nesnelerin değişiminden daha hızlı eskitmenin, dile karşı alınan yanlış bir tavırdan kaynaklandığı kanısındayız.[2]

Burjuva kamusal alanının sadece burjuva sınıf ve çıkarları için bir referans noktası olmadığı doğal kabul edilse de, buna karşılık proleter deneyimi ve bunun kamusal alan olarak örgütlenmesinin de bir kristalizasyon noktası olduğu, bir başka deyişle nüfusun ezici çoğunluğunun ilgi ve deneyimlerini, bu deneyim ve ilgilerin gerçekliği ölçüsünde yansıtan bir kamusal alan olduğu, aynı şekilde doğal olarak kabul görmemektedir.[3] Proleter yaşamı bir

göre daha kesinlik taşıma iddiasında değildir, ancak elbette bu bir başka kelimenin kullanılması, çözümlemenin bir başka ilgi doğrultusuna işaret eder.

2. Bireysel yazarlar olarak görevimiz, tarihsel olarak ortaya çıkmış, reel kavram olarak ne kadar çok aşılmamış gerçek durumları niteleseler de, tanımlayıcılık karakterleri çok az olan temel kavramların yerine başkasını koymak değildir. Yeni kavram oluşturma burada kollektif bir çabanın konusudur. Tarihsel durumlar gerçekten değişirse, o zaman yeni kelimeler de yerleşir.
3. Proleter kamusal alan kavramı bizim icadımız değildir. İşçi hareketi tarihinde farklı şekillerde kullanılmaktadır, ama çoğu kez hiç de spesifik olmayan bir tarzda. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemi ele alırsak, özellikle komünist partilerine ilişkin olarak bir özellik saptanabilir. Bu özellik, kavramın kullanım tarzı için önem taşır. Proleter kamusal alanı, tam olarak parti kamusal alanı diye nitelenebilecek şey değildir. Proleter kamusal alanına seslenen biri gerçi öncelikle partiyi, ama temelde kitleleri kasteder. Bunda belirtilmeye değer olan, burada kullanılan kamusal alan kavramının, hep kitlelerin veya parti üyelerinin çok belirli, örgütsel aygıtlarda uygulanamayan veya tartışmalı kararlar için seferber edilmesini anlatmasıdır. Nitekim örneğin "partimizin itibarını proleter kamusal alanı önünde ciddi bir şekilde zedeleye-

bağlam oluşturmamakta, gerçek bağlantılarının engellenmesiyle belirginlik kazanmaktadır. Bu engelleme bağlamını ortadan kaldır*mayıp* tersine pekiştiren toplumsal deneyim ufkunun biçimi ise, burjuva kamusal alanıdır.

Kamusal alan kavramının yaygın yorumlarında göze çarpan nokta, kamusal alanın çok sayıda olguyu birarada kapsamaya çalışması, ancak en önemli iki yaşam alanını dışarda bırakmasıdır: *tüm endüstriyel işletme aygıtı ile ailedeki toplumsallaşma. Bu yorumlara göre kamusal alan özünü, özel bir toplumsal yaşam bağlamını spesifik olarak yansıtmayan bir ara alandan almaktadır, oysa bu kamusal alana toplumsal yaşam bağlamlarının tümünü temsil etme işlevi tanınmaktadır.*

Burjuva kamusal alanının önemli yaşam çıkarlarını dışarda bırakmasına karşılık yine de tümü temsil etme iddiasında olması, neredeyse tüm burjuva kamusal alanı biçimlerinin karakteristik zayıflığının temelini meydana getirmektedir. Kendi iddiasını taşıyabilmesi için, ona Brecht'in *Takvim Öyküleri*'nde Bay K.'nın sözünü ettiği defne ağacına davranıldığı gibi davranılması zorunludur: Defne ağacı daha mükemmel görünene ve tam top şeklini alana kadar kırpılır, ta ki ortada defne ağacından eser kalmayana dek. Burjuva kamusal alanı, önemli yaşam çıkarlarıyla temellendirilmediği için, daha fazla gerçek ihtiva eden kapitalist üretim çıkarıyla kaynaşmak zorundadır. Proleter yaşam

bilecek" davranışlardan söz edilmektedir. (Hermann Weber, *Weimar Cumhuriyetinde KPD'nin Stalinizasyonu*, s. 416). Proleter kamusal alanına, parti yönetimi içindeki belirli bir fraksiyonun karar ve çözümlemesini kabul ettirmek veya tüm proletaryanın çıkarlarıyla telif edilemez bir şey olarak eleştirmek söz konusu olduğunda seslenilmektedir. Kitlelere ve onların desteğine bu araççı yaklaşım, tam da burjuva kamusal alanının bir ilkesine uygun düşmektedir. Proleter kamusal alanı böyle çalışmaz. Daha burada kavramda münferit bir yan, salt bu iş için meydana getirilmişlik ve bunun dışardan kitlelere taşınması vardır. Durumu belirleyen, parti örgütü ile kitlelerin artık tek bir deneyim bağlamı ile birarada tutulmasıdır. Proleter kamusal alanı kavramının kullanılma şeklinin daha belirgin bir örneğini, Troçki ve yandaşlarının, Sovyet toplumunun gelişmesinin Troçkist sol muhalefetin kendini kabul ettirmek için pratikte pek az şansa sahip bulunduğu bir evresinde, Ekim gösterilerinin yanısıra düzenledikleri paralel eylemler verir. Lenin de çeşitli zamanlarda, parti yönetimindeki çoğunluğa karşı belirli kararları uygulamaya koydurabilmek için partiye çağrıda bulunmaktan söz eder. Bütün bu durumlarda proletarya, bir bütünlük, spesifik bir kamusal alanın maddi taşıyıcısı olarak görülür. —Marx'ın proleter kavramında, maddi temeli o olsa bile, işçi sınıfının sosyolojik ve politik-ekonomik tanımlarıyla örtüşmeyen bir içeriğin varlığı duyulur. Proletaryada, varolan dünyanın pratik inkarı içerilir, bunun işçi sınıfının politik kurtuluş tarihinin bir parçası olabilmesi için sadece kavramlaştırılması gerekir. Marx, işçi sınıfının tüm taleplerinin bu sınıfın kendisinin varoluş tarzının ifade biçimleri olduğunu söyler. "Proletarya şimdiye kadarki dünya düzeninin dağılışını ilan ettiğinde, kendi varoluşunun sırrını dile getirir, 'çünkü o gerçekten bu dünya düzeninin dağılışıdır. Proletarya özel mülkiyetin inkârını talep ettiğinde, zaten kendi müdahalesi olmadan, toplumun negatif sonucu olarak içinde cisimleşmiş bulunan ve toplumun proletaryanın ilkesi haline getirdiği şeyi toplumun ilkesi haline getirmektedir." (Karl Marx, MEW/Marx-Engels *Toplu Eserler*, C. 1, s. 391)

bağlamı, burjuva kamusal alanı için "kendi başına bir şey", onu etkileyen, ancak anlaşılmayan bir şey olarak kalır.

Kendisi zaten bir kamusal alan görüntüsüne sahip ileri üretim süreciyle elele klasik burjuva kamusal alanını, bugün *yeni üretim kamusal alanları* olarak kaplayan bilinç ve program endüstrileri, reklamcılık, şirketlerin ve yönetim aygıtlarının halkla ilişkiler çalışması gibi eğilimler ise, çok başka kökenlere sahiptir. Bu üretime özgü kamusal alanlar kamusal olmayan bir temele sahiptir: bunlar yaşam bağlamını hammadde olarak işler ve kamusal alanın geleneksel biçimlerinin aksine, etkileme güçlerini doğrudan doğruya kapitalist üretim çıkarından alırlar. Geleneksel kamusal alanın ara-alanını (seçimlerin mevsimlik kamusal alanı, kamuoyu oluşturma) atlayıp, tek tek kişilerin özel alanına dolaysız kanallardan ulaşmaya çalışırlar. Proleter karşı-kamusal alanının, tam da bu hatırı sayılır ölçüde sermaye çıkarlarının nüfuzuna girmiş kamusal alanlardan işe başlaması ve kendisini salt klasik burjuva kamusal alanının karşıtı olarak görmemesi gerekir.

Söz konusu olan, işçi sınıfının pratik-politik deneyimidir: burjuva kamusal alanıyla nasıl başa çıkacağını, oradan kendisine gelebilecek zararları bilmeli, ama kendi deneyimlerini bu kamusal alanın sınırlı deneyim ufkuyla bağımlı tutmamalıdır. İşçilerin kendi deneyiminin kristalizasyon biçimi olarak burjuva kamusal alanı bir işe yaramaz, gerçek hasım bile değildir o. İşçi hareketi varolalı beri amaç, proleter çıkarlarını kendi kamusal alan biçimleri içinde politik ifadeye kavuşturmaktı. Buna paralel olarak egemen sınıfın devleti kullanması üzerinde hak iddia etmek gerekiyordu. Marx odun hırsızlığını, mülk sahiplerinin binlerce jandarmayı, ormancıyı ve askeri kendi çıkarları için harekete geçirip, beş para vermeden devletin yürütme gücünü temellük ederken kamusal alana uygulamış oldukları hırsızlıkla örnekleme yönünde ele aldığında bundan söz eder. *Kitleler, kamusal alanı elinde tutarak gücünü pekiştirmiş hâkim sınıfa karşı mücadeleye girerlerse, bu ümitsiz bir mücadele olur; çünkü aynı zamanda kendilerine karşı savaşmaktadırlar, öyle ya, kamusal alanı oluşturan onlardır.*

Bunun bilincine varmak kolay değildir, çünkü burjuva kamusal alanı düşüncesi —"politik sonuç doğuran tüm kararalma süreçlerinin, yurttaşların hukuk güvencesi altında tartışarak kendi iradelerini oluşturma eylemine bağlanması şeklindeki cüretkâr kurgu"[4] olarak— ilk ortaya çıkışından bu yana çelişkili bir anlam taşımıştır. Devrimci burjuvazi, tumturaklı kamuoyu kavramıyla tüm toplumu birleştirme çabasında oldu. Bu bir program olarak kaldı. Gerçekte, politik olarak ifade edilmemiş olsa da, meta üretimi üzerine kurulu değer soyutlaması toplumu biraraya gelmeye zorladı. Bu nedenle, kamusal

4. Jürgen Habermas, *Einleitung zu Theorie und Praxis*, Frankfurt 1971, s. 32.

alanın toplumu ne ölçüde birarada tuttuğu hiçbir zaman sınanmadı. Ancak toplumun meta değişimi ve özel mülkiyet normları dışında başka normlar üzerinde de kurulabilmesi mümkün göründü. Burjuva kamusal alanı düşüncesi, onun içinde örgütlenmiş kitlelere böylece olası bir reform ve olası bir alternatif duygusunu verdi. Bu yanılgı, burjuva kamusal alanının kategorileriyle yapıldığı sürece, her politik envanter çıkarma ve kitle mobilizasyonu denemesinde tekrarlanacaktır.

Burjuva toplumu 17. ve 18. yüzyıllarda, yüzyıllar boyunca kamuoyunu hazırladıktan sonra burjuva politik kamusal alanını kendi deneyim ve ideolojilerinin bir kristalleşme noktası olarak ortaya çıkarmıştır. Kompartmanlaşmalarında, yani bu kamusal alanın *biçimlerinde*, burjuva diktatörlüğü kendisini dile getirir. Burjuva devrimi başlangıçta kapitalist üretim tarzının sınırlarını aşma çabasına girerken, biçimler —örneğin kuvvetler ayrımı, kamusal ile özel, siyaset ile üretim, günlük dil ile gerçek toplumsal ifade gücü, bir yanda eğitim, bilim ve sanat ile öte yanda kitlelerin çıkar ve deneyimleri arasındaki ayrımlar— salt toplumsal eleştirinin, karşı kamusal alanın ve nüfusun çoğunluğunun kurtuluşunun dile getirilmesini bile engellerler. Deneyim ve toplumsal pratiğin birbirleriyle ilişkili tüm nitel unsurlarının parçalandığı bu koşullar altında, en geniş anlamda proletarya sınıfı deneyim ve çıkarlarının örgütlenebilmesi mümkün olamaz.

Kitabımızda proleter deneyiminin içeriğinin ne olduğunu verebileceğimizi iddia etmiyoruz. Bu kitaptaki politik ilgimiz, kamusal alan ve kitle iletişim araçlarına yönelik inceleme ilgisini içinde sadece burjuva kamusal alanının farklı kompartmanlaşmalarının varyasyonlarını işleyen inanılmaz sayıda yayını üretmekle kaldığı doğal kılınmış bağlamdan kurtarmaya yöneliktir. Doğal kılınmış demekle ne kastettiğimiz, *kamusal alan* terimiyle çağrıştırılan en önemli kavramların, hiç te anlaşılmamış çelişik anlamlılığından görülebilir: kamuoyu, kamusal zor, haberalma özgürlüğü, kamusal alanın oluşturulması, kitle iletişim araçları vb. Tüm bu kavramlar tarihsel olarak ortaya çıkmıştır ve spesifik çıkarları dile getirirler. Toplumsal gelişmenin çelişkililiği bu kavramların çelişkililiğine yansır. Nerden geldikleri ve kimin tarafından kullanıldıkları sorusu, bunların içerikleri hakkında düşünce tarihi veya filoloji açısından yapılan değerlendirmelerden çok daha fazla şey söyler.

Burjuva kamusal alanı iletişimin biçimsel özelliklerine raptedilmiştir; içinde gerçekleştirilen fikirler izlendiği sürece, bir sürekli tarihsel akış şemasına göre sıralanabilir. *Buna karşılık onun gerçek özünden yola çıkılırsa, hiç te tek bir bütün olmadığı, aslında sadece soyut olarak birbirleriyle ilintili tekil kamusal alanların birikmiş bir kütlesi olduğu görülebilir.* Televizyon, basın, dernek ve parti kamusal alanları, meclis, ordu, milli eğitim, üniversitelerdeki

kürsüler, adalet, kilise, şirketler, vb. sadece görünüşte genel bir kamusal alan kavramı içinde biraraya gelirler. Gerçekte bu genel kapsayıcı kamusal alan, fikir olarak onların paralelinde varolur ve tekil kamusal alanlarda kapsanmış çıkarlar tarafından, özellikle de örgütlü üretim çıkarları tarafından kullanılır/sömürülür. Buna karşılık kapsayıcı olan, kamusaldışı kurulmuş üretim alanından çıkan kamusal alanlar ve bu üretim bağlamının meşrulaştırma yeteneği hakkında kapitalist üretimin ortaya sürdüğü kolektif ve kitlesel kuşkudur. Her iki kapsayıcılık eğilimi kamusal olan olarak buluşur ve klasik kamusal alanın görünüşleriyle, devlet ve meclisle biraraya getirildikleri türden, birleşirler. Bu nedenle dağılan klasik kamusal alan da, ardında dolaysız kapitalist çıkara ulaşılan salt görüntüden ibaret bir şey değildir. Bu da, bunun tam karşıtı olan bu birikmiş kamusal alanda politikanın sermaye çıkarına aykırı karar üretebileceği varsayımı kadar yanlıştır.

Sorunlemeyi yalınlaştırmak için pratik örnekleri iki yeni kitle iletişim aracı, medya karteli ve televizyon üzerinde yoğunlaştırdık; buna karşılık kamusal alanın basın, meclis, dernek ve partiler, sendikalar, bilim ve araştırma gibi kesimleri ayrıntılı işlenmemiştir. Ekte verilen bir dizi açımlamada proleter kamusal alanının münferit soruları işlenmiştir.

Bu kitaptaki politik ilgimiz, politik iktisadın çözümleyici kavramlarını aşağıya, insanların gerçek deneyimlerine doğru yöneltecek bir tartışmanın çerçevesini kurmaktır. Bu tartışma sadece burjuva ya da geleneksel bilimsel kamu alanı biçimleri içinde yürütülemez. Mevcut ve yeni kazanılmış toplumsal deneyimi biraraya getirecek bir inceleme çalışmasına gerek vardır. Böyle bir inceleme çalışmasının öncelikle kendi üretim temelini, kamusal alanla kitle iletişim araçlarının yapılarını ele alması makuldür.

Kolektif Toplumsal Deneyimin Örgütlenme Biçimi Olarak Kamusal Alan

İncelememizin esas noktası, kamusal alanın kullanım değeri nitelikleridir. İşçiler kamusal alanla ne yapabilirler? Hâkim sınıflar kamusal alanla hangi çıkarları güderler? Buna ilişkin olarak kamusal alan biçimlerinin her biri incelenecektir.

Kamusal alanın kullanım değeri özelliklerinin belirlenmesi zordur, çünkü kamusal alan dikkate değer şişkinlikte tarihsel bir kavramdır. "*Kamusal* ve *kamusal alan* kelimelerinin günlük dildeki kullanımı, bunların birbirleriyle rekabet içinde bulunan çok çeşitli anlamlara sahip olduğunu belli ediyor. Farklı tarihsel evrelerden kaynaklanan bu anlamlar, endüstrisi gelişmiş ve sosyal devlet olarak örgütlenmiş burjuva toplumunun koşullarına hepsi aynı anda uygulandıklarında birbirleriyle bulanık bir ilişkiye girerler."[5]

Dildeki bu kullanımın temelinde herşeyden önce bir daraltma vardır: kamusal alan deyimi altında "bir çağa özgü kategori" (Habermas) olarak burjuva kamusal alanı anlaşılmaktadır. Bu anlam da yine kamusal alanın *bölüşüm bağlamından* türetilmektedir. O zaman kamusal alan değişmez bir şey olarak gözükmekte, ortaya çıkış şekli, asıl toplumsal *üretim yapısını*, özellikle de kamusal alanın münferit kurumlarının oluşum tarihini gizlemektedir.

Bu sınırlamalar içinde kamusal alanın hangi çerçeve içinde nelere göndermede bulunduğu, akıl karıştırıcı bir dalgalanma göstermektedir. Kamusal alan belirli kurumlara, faaliyetlere (örneğin kamu otoritesi, basın, kamuoyu, kamu, halkla ilişkiler çalışması, caddeler ve meydanlar) işaret eder; ama aynı zamanda genel bir toplumsal deneyim ufkudur. Bu ufuk, toplumun tüm üyeleri için gerçek veya sözde önemli olan herşeyi kapsar. Bu anlamda kamusal alan kimi zaman az sayıda profesyoneli (politikacılar, redaktörler, dernek yöneticileri gibi), kimi zaman da herkesi ilgilendiren bir şeydir ve insanların ancak kafalarında gerçeklik kazanır, bilinçlerinin bir boyutu haline gelir.[6] Günümüz "burjuva-sonrası" toplumunun maddi çıkar kümeleşmeleriyle birleşince, çokyönlü kullanılabilir meşrulaştırma görüntüsü anlamı ile toplumsal önem taşıyan olayların algılanması için bir kontrol mekanizması anlamı arasında dalgalanır. Her iki niteliği ile burjuva kamusal alanı, gerçi bir görüntü olarak ortaya çıkar, ama salt bu görüntüden ibaret de değildir. *İnsanların gittikçe artan toplumsallaşması ile özel hayatlarının daralan biçimleri arasındaki çelişki varlığını sürdürdüğü sürece, kamusal alan aynı zamanda temel bir toplumsal gereksinmenin gerçek ifadesidir.* Üretim süreciyle, sadece "özel" olarak birarada tutulan toplum üyelerini, gelişmiş toplumsal özelliklerini toparlayarak birbirine bağlayan tek ifade biçimidir.[7]

5. Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 11; bu kitabın okunması, bundan sonra yer alan ayrıntılı açıklamaların, özellikle de burjuva kamusal alanı bağlamının gelişmesine ilişkin olanların anlaşılması için şarttır.
6. Toplumsal pratikte kamusal alan kavramının bu iki kullanımı hep karıştırılır. Tamamen özel olan bir şey, salt bir kamusal kuruluşun alanında kaldığı veya bir kamu otoritesinin damgasını taşıdığı için kamusal sayılır. Özel sayılan bir konu (örneğin küçük çocukların eğitimi), gerçekte çok büyük kamusal önem taşır.
7. *Yahudi Sorunu Üzerine* incelemesinde Marx, 19. yüzyıl devletini çözümler. Marx'a göre "özel mülkiyetin politik ilgası özel mülkiyeti sadece ilga etmemekle kalmayıp hatta şart bile koşar." (MEW, C. 1, s. 354). Tam da devletin doğum, sınıf, eğitim ayrımlarını politik olmayan ayrımlar olarak ilan etmesi ile onları ayrım olarak ortadan kaldırmamış, tersine kendisinin de dayandığı, fiiliyatta devam eden unsurlar olarak onaylamış olur. Sorun bu ayrımları ortadan kaldırması değil, onlara karşı negatif bir konum almasıdır; bu onun onları tanıma tarzıdır. Burada toplumun bir tür ikinci bir suretinin ortaya çıkarak, Marx'ın dediği gibi "semavi hayat ve dünyevi hayat türünden ikileşmeyle, içinde insanın komünal bir varlık sayıldığı politik komünitedeki hayat ve içinde özel birey olarak faaliyette bulunduğu burjuva toplumundaki hayat"ın oluşması söz konusudur. "Politik devletin burjuva toplumuna tavrı, semavi dünyanın bu dünyaya tavrı gibi ruhanidir." (A.g.e., s. 355) 19. yüzyılın devleti için kamusal alan bu semavi fikir âlemine tekabül eder. Bu kamusal alan kavramı belirsizdir,

Bu çok anlamlılık tanımlamalarla ortadan kaldırılamaz. Çünkü bu tanımlamalar, kamusal alanın kendi içinde örgütlenmiş kitleler tarafından gerçekten kullanılması sonucunu yaratamaz. *Çok anlamlılığın kökü bu kamusal alanın iç yapısında ve tarihsel fonksiyonunda yatar.*[8] Yine de *bir* bakıma kavramın yanlış bir kullanımını önceden önlemek mümkündür: kamusal, toplumsal örgütlenmeye gerçekten duyulan temel ihtiyacın veya düşünsel içeriğin yorumlanması ile burjuva kamusal alanı gerçekliği arasında gidip gelme. Burjuva kamusal alanının çöküş biçimleri, erken burjuvazinin kamusal alanı şeklindeki bir ateşli kavrama işaret ederek kurtarılamaz veya yorumlanamaz. Kitlelerin kamusal bir deneyim ufku içinde yön bulma ihtiyacı, eğer içinde gerçekten kendi ifadesini bulmuyorsa, kamusal alanın salt norm sistemini iyileştirmez. Kamusal alana idealize edici bakışla eleştirel bakış arasında gidip gelme diyalektik değil, sadece çelişkili bir sonuca götürür: kamusal alan kimi zaman kullanılabilir, kimi zaman da kullanılamaz bir şey olarak görünür. Daha çok yapılması gereken, kamusal alanın ideal tarihi ile çöküş tarihini, özdeş mekanizmalarını ortaya çıkarmak üzere incelemektir.

Deneyim Kavramı ve Kamusal Alan

Kamusal alan ancak içinde toplumsal deneyim örgütlenebildiği taktirde kullanım değerine sahiptir.[9] Burjuva üretim ve hayat pratiğinde deneyim ve örgütlenme, toplumun tümüyle hiçbir özel bağlantı içinde bulunmazlar. Bu

çelişki ihtiva eder. Bir yandan bu devlet-burjuva toplumu paralelliğine tutunma eğilimi vardır, gıdasını devlet otoritesinden alır; öte yandan bir çeşit kontrol ve vicdan makamı olarak kendini devletten ayırma eğilimi taşır. Bu niteliğiyle, insanların özel alanda toplanmış toplumsallaştırılmış nitelikleri ile yabancılaşmış iş sürecinde birikmiş toplumsallaştırılmış niteliklerini sentetik bir düzeyde kaynaştırma kapasitesine sahiptir. Bu anlamdaki kamusal alan, hem toplumsallaştırılmış iş sürecinden hem de özel hayattan ve de devletten farklılaşır. Kamusal alanın belirsizliği, gerçekten kamusal ilgiyi haiz olanın objektif olarak belirlenmesini olanak dışı kılar; söz konusu olan maddi bir düzey değil, inşa edilmiş düzeydir.

8. Kitabın daha sonraki bölümlerinde yer alan, burjuva kamusal alanının temel mekanizmalarına ilişkin daha ayrıntılı incelemelere bakınız: Modern Büyük Sanayinin Kamusal Olmadan Örgütlenmiş Üretim Kamusal Alanı Aracılığıyla Burjuva Kamusal Alanının Yerinden Edilip Kapatılması, s. 35 ve devamı; Bilinç Endüstrisinin En İleri Görünüşleri, s. 225 ve devamı. (Her iki bölüm de bu çeviride yer almıyor.)
9. Bu kavram burada önce genel olarak kullanılmakta, daha sonra serimlemenin akışı içinde daha ayrıntılı olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal deneyimin örgütlenmesi, ya spesifik bir hâkim çıkar adına ya da özgürlükçü niyetle kullanılabilir. Örneğin bilimadamları doğa üzerinde hâkimiyet kurma sorularını konu edinen bilimsel deneyimlerini dünya ölçüsünde bilimsel kamusal alan biçimleri içinde mübadele etmeyi ve böylelikle tikel ve kendileri için organize etmeyi isteyebilirler; böyle kısıtlı kolektiflikte bir deneyim genel olarak, toplumun tümünü kapsayan bir politik ortak irade olarak yoğunlaşma eğilimini taşımayacaktır. Hâkim sınıfların nüfusun çoğunluğunun gerçek toplumsal ve kolektif deneyimini bir kamusal alan yanılsamasına ve sözde politik bir ortak iradeye bağlama ve böylece bu deneyimin duraklamasını sağlama

kavramlar herşeyden önce *teknik olarak* kullanılır. Örgütlenme tarzı ve deneyim oluşturma üzerine en önemli temel kararlar, burjuva üretim tarzının tesis edilmesinin *öncesinde* yer alır. "Özel diye adlandırdığımız şey, kamusal olduğu sürece böyledir. Kamusal olagelmiştir ve sadece bir an veya daha birkaç bin yıl özel olabilmek için kamusal kalmaya devam edecektir."[10] "Özel bir şey olarak sermayeyi teorik edebilmek için, kamusal bir şey olarak zenginliğe tasarruf edebilmek gerekir. Çünkü hammadde ve aletler, para ve işçiler gerçekte kamusal alana aittir. Pazarda tam da bu yüzden bireysel olarak davranılabilir, örneğin tümü satın alınabilir, çünkü o toplumsal bir olgudur."[11]

Özel ile kamusal alan arasındaki bu bağımlılık ilişkisi dil, toplumsal ilişki biçimleri ve kamusal bağlamın kendisinin toplumsal ve kamusal olarak ortaya çıkışı için de geçerlidir. Deneyimin ufku ve bu deneyimin örgütlenmesinin kesin belirlenişi üzerine önemli kararlar önceden alınmış olduğu için, örgütlenme ve deneyim üzerinde sadece teknik bir tasarrufta bulunabilinir.[12] Buna bir de, gerçekte işlev yapan evrensel meta üretimine süreklilik arzeden bir analoji (örnekseme) eklenir. Burjuva toplumunun kendi deneyimi ve bunun örgütlenmesi üzerine bilinci bu analojiyi yansıtır.

Bunun temelindeki tüm dünyayı kavrayan değer soyutlaması (öncelikle de somut ve soyut işin birbirinden ayrılması) örnek teşkil eder ve devletle kamusal alanın faaliyetlerinin genellemelerinde, yasalarda yeniden tanınır. Anarşik meta üretimi motivasyonunu özel çıkardan, yani toplumsal ortak iradenin karşı kutbundan alsa da, genel yükümlülük örnekleri geliştirir. *Bu örnekler karıştırılır ve toplumsal iradenin ürünü olarak yorumlanır, sanki o sonradan öğ-*

yolundaki ilgisi bir başka örnektir. Birçok sanayi ürününde (masa, bisiklet vb.) kullanım değeri nitelikleri nerdeyse her insan için aynı iken, kamusal alanın kullanım değeri niteliklerinin belirlenmesi temel olarak sınıf çıkarına, belli kamusal alana bağlı özel çıkar ile toplumun tümü arasındaki spesifik ilişkiye bağımlıdır.

10. Ferruccio Rossi-Landi, *Kapital und Privateigentum in der Sprache* (Dilde Sermaye ve Özel Mülkiyet), *Asthetik und Kommunikation* içinde, Sayı 7, 1972, s. 44.
11. Aynı yerde.
12. Deneyim, onun örgütlenmesi ve kamusal alan ufku arasındaki gerçek etkileşim, burjuva üretim ilişkileri için de diyalektiktir ve teknik bir fonksiyona sahip değildir. Bu, günlük bilinç tarafından görülemez, çünkü deneyim, örgütlenme ve kamusal alanın tarihsel üretimi, bugünü belirleyen kamusal alan olan kendi sonucu içinde kaybolur. Böylece öğrenilebilir olan, bu kamusal alanın dağıtım aygıtıdır ve bu aygıttan da deneyim türer. Bu dağıtımcı kamusal alan, her zaman olduğu gibi herşeyi kapsayan *üretim yapısı* aracılığıyla gerçekte belirlenir; bu üretim yapısı sadece bir önceki üretime dayanmakla kalmaz, bu yapıda yeralan insanların günlük hayat deneyiminden kendisini hep yeniden üretir. Esas bağlam görüldüğünde, üretim kamusal alanın üst-belirleyenidir. Oysa kamusal alan sanki bu üretim bağlamından sadece ayrı bir şeymiş gibi durmakla kalmayıp, bu üretimin karşısında özel bir şey, kendi başına bir alanmış gibi görünmektedir. Gerçekte ise maddi bağlam, kamusal alanın üretiminin meta üretimine öncelik etmesidir; aynı şekilde meta üretimi çerçevesinde dolaşım ve bölüşüm alanının üretimi de gerçi üretimin önşartıdır, *ama bu ayrılmanın üretimi* artık bu ayrılmanın içinde görünmez.

renilmiş fiili durumlar toplumsal iradeye dayanıyormuş gibi.

Bu burjuva geleneğin yapıları, katmanları ve bireyleri artık geleneksel anlamda burjuva olmayan günümüz hayat ve üretim pratiğini de belirlemekte. Bugünkü orta tabakalar, burjuva hayat pratiğinden etkilenen işçi tabakaları, öğrenciler, teknik entelijensiya, 19. yüzyılın küçük mülk sahibi ve eğitim görmüş burjuva tabakasının tüm ardılları, geç kapitalist koşullar altında bu deneyim ve örgütlenme örneklerinin münferit unsurlarını tekrarlıyorlar. Bunların doğaya egemen olma ve toplumsal işlev bağlamlarında salt teknik olarak uygulanması, burjuva çağında olduğu kadar basittir ancak. Salt teknik işlev yapma olanağı, daha çok öğrenme süreçlerinin, bu süreçler için gerekli toplumsallaşmanın ve öznelde ikinci bir doğa olarak yaşanan toplumsal, kamusal ön kararların yüksek düzeyine dayanır. *Bütün bu öncüllerin gerçekte diyalektik bir karakter taşıdığı, bu öntarihe geri bakınca, anlaşılır sadece.*

Burjuvazinin klasik teorisinde bu çok katmanlılık, Hume[13] geleneğinden türediği şekliyle deneyim kavramının, bu kavramın Hegelci felsefedeki eleştirisi ile karşıtlılığında yansımasını bulur. "Bilinci kendisine, hem bilgisine hem de nesnesine *ondan yeni doğru nesne ortaya çıktığı ölçüde* uygulayan bu diyalektik hareket, aslında deneyim denen şeydir."[14] Bu diyalektik deneyim kavramı, bu toplumun ampirik öznelerinin, bu diyalektikten haberli bulunup bulunmamasından bağımsız olarak burjuva toplumunun olduğu gibi başka her toplumun ve deneyiminin gerçek davranışını niteler. Bundan sonra gelen kısımda örgütlenmiş toplumsal deneyim kavramı, Marx'ın eserine de temel

13. Ampirizm, algılayıcılık, verili olanın tanınması, "salt seyreden materyalizm" deneyimi özneyi çarpıtıcı bir araç olarak konu dışı bırakmaya çalışır. Böylece bu deneyim kavramı, yüksek bilgi nesnelliği iddiasına yetiyormuş görünür. Bundan burjuva felsefesindeki deneyim kavramının ikinci bir düzeyi ayrı tutulmalıdır. Bu düzey deneyimin üretim kavramıyla ilintilidir. Kant'ta sadece öznenin ürünü olan, deneyimin konusudur; bu özne görünen (olgusal) dünyanın kural ve yasalarını kendisi üretir. Daha önce kendisinin üretmiş olduğu şeyin deneyimini edinir yalnızca. Çünkü salt hayal etmeden (*Einbildung, imagination*) ayrılan bir deneyim bağlamının yaratılması ancak böyle mümkündür. Bu deneyim bağlamı öznenin işlev yapmasıdır. Özne ancak karşısında bir şey, bir blok (Adorno), kendiliğinden bir şey olursa işlev yapabilir; bu şeyin üzerinde çalışabilir. Bu şey deneyimin özne tarafından üretilen fonksiyon mekanizması içinde çözülemez (inhilal edilemez). Şu denebilir: öznenin deneyim üretiminin maddesi hiçbir zaman tam olarak temellük edilemez. Gerçek deneyim olan ve başka makul özneler tarafından da kontrol edilip tekrarlanabilen herşey bir üretim olayının ifadesidir. Bu üretim olayı tecrit edilmiş bireylere dayanmaz, kolektif bir toplumsal tüm-öznenin eylemidir. Bu eyleme dış ve iç doğa ile mücadele faaliyetlerinin hepsi dahil edilir. Katı bir anlamda deneyim nesnelerin yasaya bağlılığı veya görünüş biçimi üzerine tüm toplumsal anlaşmaların aynı zamanda hem üretilmesi hem de algılanmasıdır.

14. G.W.F. Hegel, *Phanomenologie des Geistes*, Giriş, Glockner, Cilt 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, s. 78. Tartışmanın geliştirilmesi için bkz. Theodor W. Adorno, *Erfahrungsgehalt*, içinde: *Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften*, Cilt 5, Frankfurt 1971, ss. 295-325.

olan Hegelci belirlemelerin deneyim muhtevasından yola çıkmaktadır. Tabii burada deneyim ve örgütlenmiş deneyim (bu deneyimin diyalektik toplumsal olarak aktarılması anlamında) kavramlarının Marksizmin müfredatında ancak tali rol oynadığı gerçeği unutulmamalı.

Tek başına bir işçi —işçi sınıfının hangi fraksiyonuna mensup olduğu ve somut işçinin başka işçi fraksiyonlarının işinden ne kadar ne ölçüde farklı olduğu önemli değildir— "kendi deneyimlerini" edinir.[15] Bu deneyimlerin ufku proleter hayat bağlamının birliğidir.[16] Bu bağlam bu işçinin meta ve kullanım değeri niteliklerinin üretilme basamaklarını (toplumsallaşma, insanın ruhsal yapısı, okul, iş bilgisinin edinilmesi, serbest zaman, kitle iletişim araçları) ve bundan ayrılamayacak olan bu işçinin üretim sürecinde görevlendirilmesini kapsar; kamusal ve özel olarak "yaşadığı" bu tek-bütün bağlam üzerinden "toplumsal bütünü", körleştirme (mistifikasyon) bağlamının bütününü algılar.[17] Deneyiminin hem önceden örgütlenmiş hem hiç örgütlenmemiş olan ve ampirik yaşamına damgasını vuran ve aynı zamanda yalnızca eşlik eden bu üretimini anlamak için filozof olması gerekirdi. Kendisi aracılığıyla neyin meydana gelmekte olduğunu anlasaydı bile (ne varki bundan alıkonur, çünkü deneyim edinmenin tüm araçları, dil, ruhsal organizasyon, ilişki biçimleri, kamusal alan, meta fetişinin körleştirme bağlamında yer alırlar), yine de deneyimi olmazdı gerçi, ancak niye deneyimi olmadığını analiz edebilirdi belki.

Filozoflar bile toplumsal deneyimi bireysel olarak üretemezlerdi. İşçi bu deneyimsizliği kaydedene kadar doğa bilimlerinin bir deneyim kavramına rastlar. Bu kavram, konusu doğaya hâkimiyet kurma olan dar toplumsal faaliyet sektöründe reel bir fonksiyona ve fikir verme gücüne sahiptir. Bu toplumsal değil teknik olarak programlanmış deneyim kütlesini güvenli deneyim biçimi olarak kabul edecektir; ona bakarak "anlayacaktır" "deneyim" hiçbir işe girişemeyeceğini, onun yardımıyla kaderini değiştiremeyeceğini. Bu doğa-bilimsel deneyim kütlesi, işyerindeki amirinin ve uzmanların ilgilenecekği bir konudur.

Almanca'dan çeviren: Ahmet Doğukan

15. Sanayi çalışmasının ayrımlı olarak ele alınması için bkz: Horst Kern, Michael Schumann, *Industriearbeit und Arbeiterbewusstsein*, Bölüm I, Frankfurt a.M., 1970 ve orada verilen kaynaklar.
16. Reimut Reiche, *Proletarischer Lebenszusammenhang*, Yayınlanmamış çalışma, Frankfurt a.M., 1971; Aynı yazar, *Die proletarische Familie*, Frankfurt 1971.
17. Körleştirme bağlamı kavramı için bkz. Adorno, aynı yerde.

Mehmet Fikri Ünal

TİNER KOKUSUYLA

Akşam. Acıların dağılıp derlendiği zaman
tiner sürünerek karıştım kalabalığa
Ardımda önemsiz bir lekesi kaldı geçmişimin
karıştı kayboldu herkesin lekesine
Eğlenceli bir ölüm töreni artık merakım
bunlardan hangisiydi sevgilimin yüzü
hangisiydi dünyamın çevresinde döndüğü
Arzum kabardıkça söylediğim şarkıdan
(bir fanus içinde)
soluğumun buğusu kalmış yalnızca, buharlaşmadan
İzini sildikçe güvenli firari gibi
görünmez patikalara sapmış da ömrüm
geniş bulvarlardan yürüyorum sanmışım
O yüzden sokak köpeğine duygudaş gönlüm
bazen burun sızlaması, bir tuhaf ürperme
Göğüs kafesimin hücre deliğinden seslenirim
kevser, akif, ayşe, nurdan, mümin, hacer ve...
Oysa akşam işte, ertelenmiş anılar saati
İyi görünmelerin, seni görmek ne güzel demelerin

Bir ben yaşamıyorum akşamı
Bir de 'herkes dağılınca ya unutulursam' diyen adam
onun gibi ben de hecelemekten yorgun kekeme
kev-ser, a-kif, ay-şe...
Sesim büyük gürültüsünde bir açık hece
dünyanın. O yine dağdağayla dönüyor
dönüyor atladığımız anlara
Anılarıma tiner bulaşmasın diye
soluğumu boğuyorum avcumda
avcum yanıyor
Ama artık çok geç olmuş bir akşam
kuzeyin ve güneyin buluştuğu yerde eriyen akşam
öyle böyle bir akşam
tiner kokusu karışıyor dünyaya.

Kimse kimsenin suçortağı olamaz artık
ne ölüm çağırır yalvara yalvara
ne aşka vefa kalır tende
tiner kokusu karışıyor dünyaya.

PARA VE UZLAŞMA

Semih Sökmen

Birbirlerine düşman olmalarına neden olan koşullar ortadan kalkmadıkça tarafların uzlaşması kuşku uyandırıcıdır. Uzlaşan taraflar koşulların değiştiğini ve düşmanlık için hiçbir neden kalmadığını iddia ederler. Yaşananlar yaşanmamış gibi yapılmalı, söylenenlerle başka şeyler kastedilmiş olmalıdır. Uzlaşma tarihin sırtına binip geldiği halde, müthiş bir tarihsizlik çıkar ortaya.

Açık ya da dolayımlı yollarla uzlaşmaya razı edilenler de gerçek böyle değilmiş gibi yaparlar: barış ve gelecekten umut en yüce insan erdemlerinden biridir çünkü.

Her ne kadar başkaldırılarıyla hatırlansalar da bütün azınlıkların ve ezilenlerin tarihi bir uzlaşmalar tarihidir aslında. Yüzlerce kez uzlaşmaya boyun eğdiri-

lenler nefretlerini gizlemekten duyulan acıyı çok iyi bilirler.

Uzlaşan taraflar da, taraf olmamış ve olamamışlar da bilirler ki, uzlaşma rüzgarın yönü kadar geçicidir. Bir süre bilmiyormuş gibi yapılacaktır. Taraf olmanın da nerdeyse bir anlamı kalmamıştır artık. Taraf olmama erdemden sayılmaya başlar. Herşey mümkündür, hiçbir şey mümkün değildir. Çok şey değişmiştir, hiçbir şey değişmemiştir.

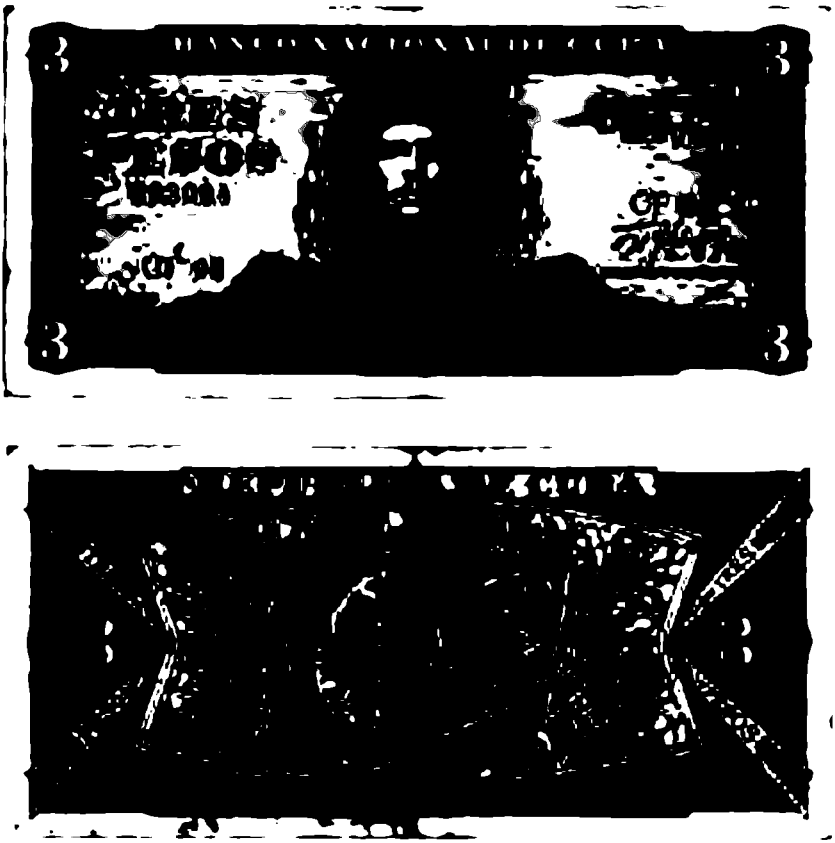
Şimdi —yani o zamanda— kavgalılar diye bilinenler el sıkışmaktadır. Dilleri net değildir. Çünkü taraf olarak varederken kendilerini öylesine farklı göstermişlerdir ki, şimdi artık geçmişte çatıştıkları şeyi alenen içermek ve şimdi sergilediklerini de kısa ya da uzun bir başka zaman kipinin imkanlarına açık kılmak zorundadırlar.

Şimdi — yani bir zamanda— kavgalılar uzlaşır olmaya nefretle bakmışlardır.

Bu Küba banknotu benim uğur param. Büyülü birşeyler var sanki bu parada. Aslında fazla bir özelliği yok. Küba Ulusal Bankası'nın çıkardığı binlercesinden 823094 numarayı taşıyan bir tanesi yalnızca. Rengi kırmızı. Ön yüzünde Ernesto Guevara'nın bildik yüzü, harfler, sayılar, banka genel müdürünün imzası, herhalde Ulusal Banka'nın banknotun karşılığını teminat altında tuttuğuna dair hükmü vs. Herşey bütün ulusların paralarındaki ya da uluslararası bütün senet vs. basılı evrakta olduğu gibi. Grafik olarak anormal olan hiçbir şey yok, dengeli, merkezlenmiş, kolay taklit edilmesin diye ince ince işlenmiş. Paranın arka yüzü de Che'yi gönüllü çalışmada şekerkamışı keserken gösteriyor.

Ne var ki paraya bakarken sanki başım dönüyor. Herşey kıpır kıpır. Hiçbirşey yerinde durmuyor, birbirini itiyor. Bana öyle geliyor ki, Che'nin resmi dahil, bütün bu irili ufaklı semboller, şekilcikler paranın dikdörtgen çerçevesi içine hapsolmuşlar. Yanlış bir hareket yapsam sanki hepsi bir tarafa saçılıp kaçışacaklar.

Bildiğiniz gibi Küba devrimi de muzaffer olduğunda kendine ulusal bir devlet kurdu —başka ne yapabilirdi ki. Her devlet gibi onun da bir bankası ve ekonomi bakanlığı oldu, Che Guevara da bu bakanlığın ilk bakanı. Başkalarını bilmem, ama benim Che ile ilgili takıntım bundan sonrasıyla ilgili. O güne gelene kadarki Che Guevara'nın kendi karar ve tercihleri doğrultusunda tadabildiği özgürlüğü anlayabiliyorum ya da kafamda canlandırabiliyorum diyelim. Ama kazandığı iktidarı, kuruluşuna katıldığı devletin Ekonomi Bakanlığı'nı, sessizce terkederken ne gördüğünü, Bolivya'ya kendi zenaatına dönerken nasıl



bir özgürlük duyduğunu hayal bile edemiyorum. Ve galiba onun ne gördüğünü keşfedeceğimi sanarak paraya boş yere bakıyorum.

Bu paranın üstüne Che'nin resmini basmak kimin fikri bilmiyorum. Üstelik bu sadece meşruiyetini sürekli kılmak için sembollere ihtiyaç duyan her devlet gibi Küba devletinin bileceği iştir. Hem Che'nin yüzü de hâlâ her an paranın üstünden kaçmaya hazır bakıyor, ya da bütün bunlar "bana öyle geliyor". Son on yılda tedavüldeki paranın belki yüz misli arttığı bir ülkede yaşayan, ama hâlâ elinde para tutarken canı sıkılanlardan biriyim ben.

Demek ki doğruymuş, para çözermiş. Para en dayanıklı görünen coğrafyaları, yapıları, ilişkileri, giysileri, cepleri, hesapları, planları, inançları, herşeyi çözermiş. Ama bir yandan çözerken bir yandan da dev bir sorun çıkarmadı mı

ortaya? Çözülen parçaları kim, nasıl toplayacak? Bize ne? Bu şimdilik sadece iktidarın problemi. İşini zorlaştırmak için elimizden geleni esirgememek boynumuzun borcu olsun. Üç pesoluk bu Küba parasını bir arkadaşım o ülkeye yaptığı bir seyahatten dönüşünde armağan etti bana. Bu para benim uğur param. Eğer bir gün iktidardan kaçanlarla, evvel ezel iktidarsız olanlar tekrar biraraya gelebilirlerse —tabii bu ben hayattayken olursa eğer— Vakvakların Uncle Donald'ı gibi, ama asıl Che'yi taklit ederek, bu banknotla bir puro yakacağım.

(Sf. 79'daki fotoğraf: Pedro Meyer, Meksika; İsmael, Juana ve Concha evin hanımıyla birlikte)

METROPOL VE ZİHİNSEL YAŞAM

Georg Simmel

Modern yaşamın en derin sorunları, toplumun egemen güçlerine karşı, tarihsel mirasın, dış kültürün ve yaşam tekniğinin ağırlığına karşı, bireyin kendi varoluş bağımsızlığını ve bireyselliğini koruma çabasından doğar. Bu uzlaşmazlık, ilkel insanın kendi bedensel varoluşu için doğayla sürdürmesi gereken çatışmanın en modern biçimini temsil eder. 18. yüzyıl, insanın herkeste eşit olan özgün doğal erdeminin engellenmeden gelişmesine izin vermek için, politika, din, ahlâk ve iktisatta tarihsel biçimde ortaya çıkmış tüm bağlardan kurtulmak gerektiğini öne sürmüş olabilir. 19. yüzyıl, insanın özgürlüğüne ek olarak, onun (işbölümüyle bağlantılı olan) bireyselliğini ve onu eşsiz, vazgeçilemez kılan, ama aynı zamanda da başkalarının tamamlayıcı etkinliğine onu daha da bağımlı duruma getiren kazanımlarını teşvik etmeye çalışmış olabilir. Nietzsche bireyin yorulmak bilmez savaşımını onun tam gelişmesi için önkoşul olarak görürken, sosyalizm aynı şeyi her tür rekabetin bastırılmasında bulmuş olabilir. Ama bunların hepsinde de, aynı temel dürtü; bireyin eşitlenmeye, toplumsal-teknolojik mekanizma içinde yutulmaya karşı direnişi işbaşındadır. Çağdaş yaşamın özgül biçimde modern yönlerinin ürünleri, kendi içsel anlamlarına başvurularak sorgulandığında, —yani, benim bugün metropolle ilgili olarak yapacağım gibi, kültürün bedeni (onun) ruhuna başvurularak incelendiğinde— verilecek yanıt, böyle bir toplumsal yapının yaşamın bireysel yanları ile, tekil bireylerin varoluşunu aşan yanları arasında esinlendirdiği ilişkinin araştırılmasını gerektirecektir. Kişiliğin, kendini, kendisi dışındaki güçlere uydurmak için yaptığı uyarlamaların araştırılmasını gerektirecektir.

Metropoldeki bireyselliğin üzerinde yükselmiş olduğu psikolojik temel, dışsal ve içsel itkilerin hızlı ve sürekli değişmesi nedeniyle duygusal yaşamın yoğunlaşmasıdır. İnsan, varoluşu farklılıklara bağımlı olan bir yaratıktır; yani onun zihnini, şimdiki izlenimler ile bunları öncelemiş olanlar arasındaki farklılık harekete geçirir. Kalıcı izlenimler, onların farklılıklarındaki önem-

* Simmel'in (1858-1918) bu yazısı, *On Individuality and Social Forms* adlı derlemedeki İngilizce çevirisinden Türkçeleştirilmiştir. Yazının "Die Grosstadt und das Geistesleben" adlı Almancası ilk kez 1903'te *Die Grosstadt. Jahrbuch der* Gehe-Stiftung, 9, içinde yayımlanmıştır.

sizlik, onların akışının ve onlar arasındaki aykırılıkların olağanlaşmış düzenliliği; değişen imgelerin hızla içiçe geçmesinden, tek bir bakışta kavranılan belirgin farklılıklardan ve şiddetli bir itkinin beklenilmezliğinden, deyim yerindeyse, daha az zihinsel enerji tüketir. Metropol —her cadde kavşağıyla, ekonomik, mesleki ve toplumsal yaşamın temposu ve çeşitliliğiyle— bu psikolojik koşulları yaratması ölçüsünde, zihinsel yaşamın duyusal temellerinde ve farklılıklara bağımlı yaratıklar olarak örgütlenişimizin zorunlu kıldığı bilinç düzeyinde, küçük kasabanın ve kırsal varoluşun duyusal-zihinsel cephesinin daha yavaş, daha tanıdık, daha akıcı ritmiyle derin bir aykırılık yaratır. Metropolün zihinsel yaşamının temelde entellektüel olan karakterini, daha çok duygulara ve duygusal ilişkilere dayanan küçük kasabanınki karşısında anlaşılabilir kılan da budur. Kasabanın duygusal ilişkileri, zihnin bilinçdışı düzeylerinde kök salmışlardır ve en kolay şekilde, bozulmamış âdetlerin sarsılmaz dengesi içinde gelişirler. Öte yandan aklın yeri ise zihnin aydınlık, bilinçli üst katmanlarındadır ve içsel güçlerimiz içinde en fazla uyum yeteneği olan odur. Kendisini değişmelere ve olaylardaki çelişkilere uydurmak için, daha tutucu kişiliklerin kendilerini olayların aynı ritmine uyarlayabilmek için gerek duydukları biricik araçlar olan karışıklıklara ve içsel altüst oluşlara gerek duymaz. Bu yüzden metropolitan tip —ki doğal olarak bin türlü bireysel değişim geçirir— dışsal çevrenin dalgalanma ve süreksizliklerin kendisini tehdit ettiği derin kopukluğa karşı kendisine koruyucu bir organ yaratır. Duygusal tepkiler yerine akılcı tepkiler gösterir, böylelikle de, bilincin yoğunlaştırılması yoluyla zihni hâkim kılar ve bu da, yine bilincin yoğunlaşmasına neden olur. Bu yüzden metropoldeki kişinin bu olaylara tepkisi, duyarlılığın en aza indiği ve kişiliğin derinliklerinden en uzakta olan bir zihinsel etkinlik alanına kayar.

Böylece, metropolün tahakkümüne karşı içsel yaşamın korunması olarak görülen bu entellektüel karakter, sayısız özgül fenomene ayrılmış olur. Metropol her zaman para ekonomisinin beşiği olmuştur; çünkü ticari etkinliğin çokyönlülüğü ve yoğunluğu değişim aracına, kırsal yaşamın ticari yanlarında elde edemeyeceği bir anlam vermiştir. Ama, para ekonomisi ile zihnin tahakkümü birbiriyle çok yakın bir ilişki içindedir. Bunlar kişilere ve şeylere karşı, içinde biçimsel bir adaletin çoğu kez amansız bir katılıkla birleştiği, katışıksız biçimde kuru bir tutumu paylaşır. Katışıksız biçimde entellektüel kişi, kişisel olan her şeye karşı ilgisizdir; çünkü bunlardan, katışıksız biçimde akılcı yöntemlerle tümüyle anlaşılamayacak ilişkiler ve tepkiler gelişir — tıpkı, olaylardaki benzersizlik ögesinin para ilkesine asla girmemesi gibi. Para herkes için ortak olan şeylerle, yani tüm niteliği ve bireyselliği katışıksız biçimde niceliksel düzeye indirgeyen değişim değeriyle ilgilidir yalnızca. Kişiler arasındaki tüm duygusal ilişkiler onların bireyselliğine da-

yanır; oysa entelektüel ilişkiler kişileri tıpkı sayılar gibi; yani kendi içlerinde kayıtsız olan, ancak nesnel bakımdan algılanabilir bir şeyler sundukları ölçüde ilginç olan ögeler olarak ele alırlar. Metropol sakini, tüccarıyla, tüketicisiyle, hizmetçisiyle ve çoğu zaman zorunlu birlikteliğe itilmiş olduğu kişilerle tam da bu tarzda ilgilenir. Bu ilişkiler daha küçük çevrenin doğasıyla açık bir aykırılık içindedir; oralarda, bireysel özelliklerin kaçınılmaz bilgisi, eşit bir kaçınılmazlıkla davranışlarda duygusal bir ton yaratır; yerine getirilen görevler ve yapılan ödemelerin salt nesnel ölçümünün ötesinde bir alan üretir. Sorunun ekonomik-psikolojik yanı bakımından burada asıl olan şey, daha az ileri kültürlerde üretimin, ürünü sapariş eden tüketici için olması ve böylece üretici ile alıcının birbirini tanımasıdır. Oysa modern kent, hemen hemen bütünüyle pazar için üretimle, yani üreticilerin gerçek görünüş alanı içinde asla ortaya çıkmayan, bütünüyle bilinmedik alıcılar için yapılan üretimle donatılır. Dolayısıyla, her iki tarafın çıkarları amansız bir kuruluk kazanır; kişisel ilişkiler hiç düşünülmediğinden, bunun rasyonel şekilde hesaplanan ekonomik bencilliğin kendi yolundan sapması söz konusu bile olamaz. Bu durum iç üretimin ve doğrudan mal takasının son kalıntılarının da ortadan silinmiş olduğu, doğrudan kişisel siparişle yapılan üretim miktarının her geçen gün azaldığı metropole egemen olan para ekonomisi için daha da geçerlidir. Üstelik, bu psikolojik entelektüel tutum ile para ekonomisi öylesine sıkı bir bütünleşme içindedir ki, birincisinin mi ikincisini etkilediğini, yoksa tersinin mi geçerli olduğunu kimse söyleyemez. Kesin olan tek şey, metropoldeki yaşam biçiminin bu etkileşimi besleyen en verimli toprak olduğudur; bu noktayı, en seçkin İngiliz anayasa tarihçisinin, Londra'nın bütün İngiliz tarihi boyunca İngiltere'nin asla yüreği olarak değil, ama çoğu kez zihni ve her zaman cüzdanı olarak iş görmüş olduğuna ilişkin açıklamasıyla ortaya koymaya çalışacağım.

Yaşamın en dışsal yanlarının görünüşte önemsiz bazı karakter ya da özelliklerinde onlara özgü bir dizi zihinsel eğilim bulunur. Modern zihin giderek daha hesaplayıcı bir zihin durumuna gelmiştir. Pratik yaşamın para ekonomisinden doğan bu hesaplayıcı kesinliği doğa biliminin idealine, yani dünyayı bir aritmetik problemine dönüştürme ve onun her tek bölümünü bir matematik formül içerisinde sabitleştirme idealine denk düşer. Bu kadar çok insanın gündelik yaşamını ölçme, hesaplama, sayma ve niteliksel değerleri niceliksel terimlere indirgemekle dolduran şey para ekonomisidir. Paranın hesaplanabilirliği nedeniyle, yaşam ögeleri arasındaki ilişkilere bir dakiklik; eşitlik ve eşitsizliklerin tanımına bir kesinlik; anlaşma ve düzenlemelere bir netlik gelmiştir; tıpkı cep saatlerinin yaygınlaşmasıyla bu dakikliğin dışsal biçimde ortaya çıkmış olması gibi... Bununla birlikte, bu temel özelliğin hem nedeni, hem de sonucu olan şey metropol koşullarıdır. Tipik metropol

sakininin ilişki ve ilgileri öylesine çok yönlü ve karmaşıktır ki, özellikle böylesine çok kişinin böylesine farklı çıkarlarla bir araya gelmesi sonucunda, onların ilişki ve etkinlikleri de birçok üyesi olan bir organizma içinde birbirleriyle iç içe geçmiş olur. Bu bakımdan, vaad ve icraatlarda tam bir dakikliğin olmaması, bu bütünün altından kalkılamaz bir kaosa sürüklenmesine yol açacaktır. Eğer Berlin'deki tüm saatler birden bire farklı şekillerde yalnızca bir saat bile yanlış gitse, bütün ekonomik ve ticari yaşam bir süre raydan çıkacaktır. Anlamı bakımından bu fazlaca yüzeysel gözüksе bile, mesafelerin büyüklüğü yüzünden bütün beklemeler ve gerçekleşmeyen buluşmalar kötü bir zaman israfına dönüşür. Bu nedenle, genelde metropol yaşam tekniği, metropolün tam etkinlik ve karşılıklı ilişkileri tüm öznel ögeleri aşan, sımsıkı belirlenmiş bir zaman çerçevesi içinde en dakik tarzda örgütlenmeksizin ve eşgüdülmeksizin kavranılamaz. Ama, burada da, genelde bu tartışmanın görevinin bütününü oluşturan sonuçlar; yani, ortaya çıkabileceği bu yüzeysel düzeyle sınırlı olsa da her olayın, derhal bu ruhun derinlikleriyle ilişkiye geçtiği ve en sıradan dışsallıkların bile son çözümlemede yaşamın anlam ve biçemiyle ilgili nihai kararlarla bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Metropol yaşamının karmaşıklığının ve kapsayıcılığının gerektirdiği dakiklik, hesaplanabilirlik ve şaşmazlık yalnızca onun kapitalist ve zihinsel karakteriyle sıkı sıkıya bağlı olmakla kalmaz, ayrıca yaşamın içeriğini de renklendirir ve başlangıçta yaşamın biçimini, onun genel, şematik anlamda kesin bir biçimde dışardan almak yerine, içerden belirlemeye çalışan akıldışı, içgüdüsel, egemen insani özelliklerin dışlanmasına neden olur. Özerk olan ve bu yaşamsal dürtülerle tanımlanan yaşamlar kentte bütünüyle olanaksız olmasa bile, ona *in abstracto* (soyut anlamda) karşıdırlar. Yaşamın değerini yalnızca kesin eşdeğerlere indirgenemeyen, şematize edilmemiş bireysel anlatımlarda bulan Ruskin ve Nietzsche gibi kişiliklerin metropole duydukları tutkulu nefreti de bunun ışığında açıklayabiliriz. Bu yüzden onlarda, bu nefretle aynı kaynaktan gelen bir başka nefret, para ekonomisi ve varoluşun zihinselleştirilmesine karşı bir nefret vardır.

Aynı etkenler, kişisellikten olabildiğince arınmış bir yapı içinde tekvücut olmuş yaşam biçiminin kesinliği ve dakikliği içinde bir yandan da oldukça kişisel bir etki yapar. Herhalde, kanıksamış bakış kadar kayıtsız şartsız kente özgü bir başka ruhsal olgu daha yoktur. Öncelikle bu, tüm zıtlıklarıyla bir araya getirilmiş ve hızla değişen sinir uyarılmalarının sonucudur, ki bu metropoldeki yoğun zihinselliğin kaynağı gibi görünmektedir. Bu bakımdan, o zamana dek zihinsel açıdan ölü olan budala kişilerin kanıksamış kişiler olması pek mümkün görünmemektedir. Nasıl aşırı duyumsal yaşam sinirleri sonunda artık hiçbir tepki üretemeyecek kadar çok uyardığı için insanı bıkkın duruma getirirse, daha az zararlı uyarılar da değişimlerinin hızlılığı ve çe-

lişkililiğiyle sinirleri böylesine şiddetli tepkiler göstermeye zorlar, onları öylesine zalimce yıpratırki, sinirler son güç rezervlerini tüketir ve aynı ortamda kalırlarsa yeni rezervler oluşturma zamanı bulamazlar. Daha huzurlu ve daha istikrarlı ortamın ürünleriyle karşılaştırıldığında her büyük kent çocuğunda görülen kanıksama tutumu da aslında bundan, yeni uyarımlara yeterli enerjiyle tepki gösterememekten kaynaklanır.

Metropoldeki kanıksama tutumunun bu psikolojik kaynağıyla iç içe geçmiş, para ekonomisinden türeyen bir başka kaynak daha vardır. Kanıksama davranışının özü, şeyler arasındaki ayrımlara kayıtsızlıktır. Ama bu zekâ kıtlığında olduğu gibi şeylerin algılanamaması anlamında değil, şeyler arasındaki ayrımların ve giderek şeylerin kendilerinin anlam ve değerinin anlamsızlaşması anlamında bir kayıtsızlıktır. Bunlar kanıksamış kişiye, birini öbürüne yağ tutmaya değmeyecek şekilde türdeş, yavan ve gri gözükür. Bu ruhsal durum; paranın şeylerin çokkatlılığının yerini aldığı ve onlar arasındaki tüm niteliksel ayrımları "kaç para" ayrımı içerisinde dile getirdiği ölçüde, tam bir para ekonomisinin mükemmel öznel yansımasıdır. Tüm renksizliği ve kayıtsızlığıyla para, tüm değerlerin ortak paydası durumuna geldiği ölçüde, ürkütücü bir eşitleyici haline gelir —şeylerin özünü, özgüllüklerini, özgül değerlerini, benzersizliklerini ve karşılaştırılamazlıklarını onarılamayacak biçimde alıp götürür. Bunların hepsi, sürekli devinen paranın akıntısında aynı özgül çekim gücüyle yüzüp durur. Hepsi aynı düzeye dayanır ve yalnızca miktarlarıyla ayırt edilirler. Tek tek duumlarda şeylerin parayla eşitlenme yoluyla bu renklendirilişi ya da daha doğru terimiyle bu renksizlendirilişi, hemen algılanamayacak ölçüde küçük olabilir. Zengin kişinin para karşılığında satın alınabilecek nesnelerle girdiği ilişkide ve belki de gerçekte bu nedenle kamuoyunun o nesnelerde artık kabul ettiği total karakter içinde çok büyük oranlara ulaşır. Metropolün ticaretin beşiği olmasının nedeni budur ve şeylerin satınalınabilirliği burada, basit ekonomilerdekinden çok farklı bir görünümle ortaya çıkar. Kanıksama tutumunun özgül beşiği de burasıdır. Bireyi en yüksek derecede sinirsel enerjiyle uyaran bu satın alınabilir şeyler yoğunluğu burada doruğuna varır. Aynı koşulların salt niceliksel yoğunlaşmasıyla bu edinim tam karşıtına, bu koşullara uyum göstermek için geliştirilen özgül olguya —kanıksama tutumuna— dönüştürülür, burada sinirler tepki göstermeyi reddederek kendilerini metropol yaşamının içerik ve biçimine uydurmak için son olanaklarını ortaya koyarlar. Belli tip kişiliklerin kendilerini ancak, bütün nesnel dünyayı değersizleştirme pahasına koruduklarını görüyoruz; ki bu kaçınılmaz olarak kişinin kendisinin değersiz olduğu duygusuna kapılmasıyla sonuçlanır.

Bu tür varoluşun öznesinin kendi hesabına (bu varoluşla) uzlaşması gerektiği halde, büyük kent karşısında kendini koruması, ondan daha az negatif olma-

yan bir toplumsal davranış türü bekler. Metropol insanlarının birbirlerine karşı zihinsel davranışı, formel bakımından bir sakınma ilişkisi olarak adlandırılabilir. Kentteki kişilerin aralıksız dışsal teması, herkesin karşılaştığı hemen her kişiyi tanıdığı ve onların herbirisiyle pozitif bir ilişkiye sahip olduğu küçük bir kasabadaki gibi aynı sayıda içsel tepkiyle karşılanacak olursa, insan içsel bakımdan bütünüyle atomize olacak ve düşünemez bir zihinsel duruma düşecektir. Kısmen bu psikolojik durum, kısmen de (birbirleriyle sürekli olarak geçici temas içinde olan) metropol yaşamının ögeleri karşısında taşıdığımız kuşku ayrıcalığı, bizde bu sakınımı gerektirir; bunun sonucunda da, yıllardır komşumuz olan insanları tanımayız; bu da bizim küçük kasaba insanına soğuk ve suratsız gözükmemize yol açar. Gerçekten de, yanılmıyorsam, bu dışsal sakınımın iç yüzü yalnızca kayıtsızlık değil, sandığımızdan da çok, basit bir hoşlanmayıştır; herhangi bir tarzda ortaya çıkan yakın bir temasta kolayca nefret ve çatışmaya dönüşebilecek karşılıklı bir yabancılık ve tiksintidir. Bu türden yaygın bir ticari yaşamın tüm içsel örgütlenmesi, en dayanıklı ve aynı zamanda en kısa süreli türden sempatilerin, kayıtsızlık ve hoşlanmayışların büyük çeşitlilik gösteren yapısına dayanır. Bu nedenle, bu kayıtsızlık alanı yüzeysel biçimde gözüktüğü kadar büyük değildir. Zihinlerimiz, başka bir kişiden yayılan hemen her izlenime belli bir duyumla yanıt verir. Bu duyumların bilinçsizliği, geçiciliği ve hızlı değişimi onları yalnızca kayıtsızlığa yöneltir gibi gözükmektedir. Gerçekte istenmeyen bir imalar kaosuna dalmak ne kadar dayanılmazsa, kayıtsızlık da bizler için o kadar doğadışı olacaktır. Metropol yaşamının bu iki tipik tehlikesinden, gerçek uzlaşmazlığın örtük bir taslağı olan antipatiyle kurtuluruz; çünkü antipati bir tür uzaklaşma ve sapma ortaya çıkarır, ki bunlar olmaksızın bu tür yaşama katlanmak mümkün değildir. Antipatinin çapı ve karışımı, ortaya çıkış ve ortadan kayboluş ritmi, uygun olduğu biçimler —bütün bunlar, (daha dar anlamda) basitleştirilmiş dürtülerle birlikte metropol yaşamının biçiminin ayrılmaz bütünlüğünü oluşturur. Burada doğrudan doğruya toplumdan kapma olarak gözüken şey, gerçek toplumsallaşmanın en temel biçimlerinden biridir.

Ama bu sakınma, örtük bir hoşlanmama imasıyla birlikte, bir kez daha metropole özgü çok daha genel ruhsal özelliğini biçim ya da ambalajı olarak ortaya çıkar. Bu, bireye, başka durumlarda benzerine rastlanmayan bir tür ve derecede kişisel özgürlük sağlar. Bunun kökleri, bir bütün olarak toplumsal yaşamın büyük gelişme eğilimlerinden birisindedir; hemen hemen tüketici bir formülün bulunabileceği birkaç eğilimden birisindedir. Bugün olduğu kadar tarihsel olarak da karşılaşılacak en temel toplumsal örgütlenme aşaması şudur: Komşu yabancı gruplara ya da başka uzlaşmaz gruplara karşı hemen bütünüyle kapalı olan, ama yine de kendi içinde, bireysel üyenin kendi niteliklerinin gelişimi ve kendi sorumlu olduğu özgür etkinliği için ancak çok

önemsiz bir alana sahip olacağı kadar dar bir kaynaşmışlığa sahip görece küçük bir çevre. Politik ve ailevi gruplar tıpkı politik ve dinsel topluluklar gibi bu şekilde işe başladılar; çok genç toplulukların kendi kendilerini koruması, çok katı sınırlar koymayı ve merkezi bir birliği gerektirir; bu nedenle de burada bireyin içsel ve dışsal gelişiminin özgüllüklerine ve özgürlüğüne yer yoktur. Bu aşamadan sonra toplumsal evrim, birbirinden ayrılan ama yine de birbirine denk düşen iki yönde birden ilerler. Topluluk sayıca, kapladığı yer bakımından ve yaşamın içeriği açısından büyüdükçe, dolaysız içsel birliği ve başkalarına karşı çizdiği sınır da başlangıçtaki katılığını yitirir, karşılıklı etkileşim ve ilişkiler sayesinde daha yumuşar. Aynı zamanda birey de ilk kıskanç sınırlandırmanın çok ötesinde bir hareket özgürlüğü kazanır; ayrıca daha büyümüş gruplardaki işbölümünün hem fırsat sağladığı, hem de zorunlu kıldığı bir özgüllüğe ve bireyselliğe ulaşır. Tikel koşullar ve tek tek durumlardaki güçler bu genel şemayı ne kadar değiştirirse değiştirsin; devlet ve Hıristiyanlık, loncalar ve politik partiler ve sayısız başka grup bu formüle göre gelişmişlerdir. Ne var ki bu eğilim bana, bireyselliğin kent yaşamı çerçevesindeki gelişiminde de açıkça gözlenebilirmiş gibi geliyor. Ortaçağ'da olduğu kadar Antik Çağ'da da küçük kasaba yaşamı bireyin dış dünyayla ilişkilerindeki hareketlerine ve onun içsel bağımsızlık ve farklılaşmasına öylesi sınırlar getiriyordu ki, modern kişi bu koşullarda soluk bile alamazdı. Bugün bile, küçük bir kasabaya yerleşen kent sakini buna çok benzer bir daralmayı hisseder. Çevremizi oluşturan ortam ne denli küçük ve bu sınırları aşma olanağı veren ilişkiler ne denli sınırlı ise, bu dar topluluk da bireyin edimleri, davranışları ve tutumlarını o denli hevesle gözler; niceliksel ve niteliksel bir bireysellik de, böyle bir topluluğun sınırları ötesine o denli çıkma eğilimi taşır.

Antik *polis* bu bakımdan bir küçük kasaba karakterine sahip gibi gözükmektedir. Yakın ve uzak düşmanlarının onun varlığına karşı yönelttiği aralıksız tehdit, politik ve askeri konularda katı bir kaynaşmışlığı, yurttaşın öteki yurttaşlarca denetlenmesini ve bütünün bireye karşı kıskançça davranmasını doğurmuştu; bireyin özel yaşamı o kadar baskı altındaydı ki, birey bunu ancak, kendi evinde bir despot gibi davranarak dengeliyordu. Atina yaşamının muazzam çalkantısı, telaşı ve eşsiz renkliliği belki de, karşılaştırılamaz ölçüde bireyselleşmiş kişilikleri olan bir halkın, bireyselleştirmeyen küçük kasabanın aralıksız içsel ve dışsal baskısına karşı sürekli savaşım içinde olması olgusuyla açıklanabilir. Bu, zayıfın aşağılandığı ve güçlünün en tutkulu biçimde kendi kendini korumaya yönelttiği gergin bir atmosferi yarattı. Ve bununla birlikte, kesin bir tanımı verilemese de türümüzün entelektüel gelişiminde "genel beşeri karakter" diye adlandırılması gereken şey Atina'da filizlendi. Hem olgusal, hem de tarihsel

geçerliliğini burada savunduğumuz bu korelasyon açısından, yaşamın en geniş ve en genel içerik ve biçimleri, en bireysel olanlarla sıkı sıkıya bağlıdır. Her ikisi de ortak bir tarihöncesine ve kendini savunma çabası yüzünden dışarda geniş ve genelle, içerde de özgürce hareket eden ve bireyle çatışmaya giren dar oluşum ve gruplaşmalar şahsında ortak bir düşmana sahiptir. Feodal dönemde "özgür" insanın toprak hukukuna yani en büyük toplumsal birimin hukukuna tabi olan kişi olması, yasal haklarını feodal topluluğun dar çevresinden türeten kişinin ise özgür olmaması gibi, bugün de metropol yurttaşı, küçük kasaba sakinini bağlayan önemsiz ayrıntılar ve önyargılarla karşıtlık oluşturacak biçimde, entelektüel ve rafine anlamda "özgür"dür. Karşılıklı sakınmanın, kayıtsızlığın ve büyük toplumsal birimlerdeki entelektüel yaşam koşullarının bireyin bağımsızlığı açısından taşıdığı önem hiçbir yerde metropolün yoğun kalabalığındaki olduğu kadar açık seçik gözlenemez; çünkü burada bedensel yakınlık ve yer yokluğu entelektüel mesafeyi ilk kez gerçekten algılanabilir duruma getirir. İnsanın kendisi belli koşullarda bu metropol kalabalığında başka yerde olmadığı kadar yalnız ve terk edilmiş hissediyor olması da bu özgürlüğün kuşkusuz öbür yüzünden başka bir şey değildir. Çünkü başka her yerde olduğu gibi burada da, insanın özgürlüğünün duygusal yaşamına yalnızca hoş bir deneyim olarak yansıması hiç de gerekmez.

Toplumsal birimin büyüklüğündeki artış ile kişinin iç ve dış özgürlüğünün düzeyi arasındaki dünya-tarihsel korelasyon temelinde, metropolü bu durumun odağı kılan şey yalnızca alanının ve nüfusunun doğrudan büyüklüğü değildir. Metropol daha ziyade, yalnızca maddi olan bu genişliği aşarken kozmopolitizmin beşiği olur. Zenginliğin gelişme biçimine bağlı olarak belli bir noktadan sonra mülkiyet kendi içsel varlığından daha hızlı bir tempoda artar —bireyin ufku genişler. Aynı şekilde (onun ideal yansıması olan) kentteki ekonomik, kişisel ve entelektüel ilişkiler de belli bir sınır ilk kez aşılır aşılmaz bir geometrik dizi şeklinde büyür. Her dinamik genişleme yalnızca benzeri bir genişlemeyi değil, daha da büyük bir genişlemeyi hazırlar; ondan uzanan her iplikten giderek büyüyen, sonsuz sayıda başkaları türer; bu olgu şu örnekle anlatılabilir: Kent içindeki toprak rantının yalnızca trafikteki bir artışla "durduğu yerde artması", mülk sahibine kendi kendisini üreten bir kâr getirir. Bu noktada, yaşamın niceliksel yönleri niteliksel dönüşüme uğramıştır. Küçük kasabanın yaşam alanı, esas olarak kendi içine kapalıdır. Metropolde belirleyici olan, içsel yaşamın daha geniş bir ulusal ya da uluslararası alanda dalga dalga genişlemesidir. Önemi bireysel kişiliklere bağımlı olduğu ve onlarla birlikte öldüğü için Weimar bir istisna değildi; oysa metropolün tanımlayıcı özelliği, en önemli bireysel kişiliklerinden bile esasta bağımsızlığıdır; bu, daha çok onun antitezi ve ondaki bireysel yaşamın bağımsızlığının bedelidir. Metropolün en önemli yanı, gerçek fiziksel sınırlarının

ötesinde bu işlevsel büyüklükte yatmaktadır ve bu etkililik fiziksel sınırlar üzerinde de etkide bulunur; ona yaşam, ağırlık, önem ve sorumluluk verir. Kişi kendi fiziksel bedeninin sınırlarıyla ya da fiziksel etkinliğinin doğrudan sınırlandığı alanla sona ermeyip, kendisinden zamansal ve mekânsal olarak türeyen anlamlı etkilerin bütünlüğünü kucaklar. Aynı şekilde kent de ancak, kendi dolaysız alanını aşan etkilerin bütünlüğü içinde var olur. Onların varoluşunun dile getirildiği asıl olan gerçekte bunlardır. Bu ise halihazırda, böylesi bir genişlemenin mantıksal tarihsel tamamlayıcısı olan bireysel özgürlüğün yalnızca negatif anlamda, yani salt hareket özgürlüğü ve önyargılarla, darkafalılıktan kurtulma olarak anlaşılmaması gerektiği gerçeğinde dile getirilmişti. Özgürlüğün asli özelliği daha çok, sonuçta her ikisinin bir şekilde sahip olduğu tikellik ve karşılaştırılamazlığın anlatımını gerçekten bulması ve yaşama biçim vermesi olgusunda aranmalıdır. İçsel doğamızın yasalarını izliyor olmamız —ki özgürlük budur— ancak bu doğanın anlatımları kendilerini başkalarından ayırt ettiği zaman kendimiz ve başkaları için algılanabilir ve inandırıcı hale gelir; yaşam tarzımızın bize dışardan dayatılmadığını gösteren, yerimizin başkalarınca doldurulamazlığıdır.

Kentler her şeyden önce en ileri ekonomik işbölümünün beşiğidir. Paris'teki kazançlı *quatorzieme* işi gibi aşırı olgular üretirler. Bunlar, evlerindeki armalardan tanınabilen ve sofrada on üç kişinin bir araya gelmesi durumunda kısa zamanda çağrılmak üzere akşam yemeği saatinde uygun kıyafetlerle hazır bulunan kimselerdir. Tam da genişlemesi ölçüsünde, kent giderek artan biçimde işbölümü için belirleyici koşullar sunar. Kenti büyüklüğü nedeniyle çok çeşitli etkinliklere açık bir birimdir; öte yandan böceylerin aynı yere toplaşması ve müşteri için verilen savaşım bireyi, başkası tarafından kolayca saf dışı edilemiyeceği uzmanlaşmış bir etkinliğe zorlar. Burada belirleyici olan, kent yaşamında hayatta kalmak için doğayla yapılan savaşımın insanla çatışmaya dönüşmüş olması ve uğrunda savaşılan kazancın doğa tarafından değil, insan tarafından sağlanmasıdır. Burada, yalnızca yukarıda söz ettiğimiz uzmanlaşmanın kaynağını değil, daha ziyade satıcının satmak istediği kişide hep yeni ve eşsiz gereksinimler üretmeye çabaladığı daha derin kaynağı buluruz. Henüz tüketilmemiş bir gelir kaynağı bulmak için insanın kendi ürününü özelleştirme ve kolayca yeri alınamayacak şekilde bir işlevi uzmanlaştırma zorunluluğu, kamu gereksinimlerinin farklılaştırılmasına, rafine edilmesine ve zenginleştirilmesine yol açar; açıktır ki bu da, kamu içinde giderek artan bir kişisel çeşitliliğe yol açacaktır.

Bütün bunların, kentin kendi büyüklüğüne göre ortaya çıkardığı zihinsel niteliklerin daha dar tipten bir entelektüel bireyselleşmeye yol açması gerekiyor. Bunun bir dizi nedeni var. Her şeyden önce, insanın kendi kişiliğine metropol yaşamı içinde belli bir statü kazandırması zordur. Niceliksel değer ve enerji

artışının sınırlarına ulaştığı bir yerde, insan niteliksel ayrımlara sarılır ve böylece, farklılıklara olan duyarlılıktan yararlanarak, toplumsal dünyanın dikkatini bir biçimde kendine çekebilir. Bu ise nihai olarak, en tuhaf ve eksantrik durumlara, kendini toplumda uzaklaştırma, kapris, beğenmezlik gibi metropole özgü aşırılıklara yol açar ki, bunların anlamı artık, bu etkinliklerin kendi içeriğinde değil, bir "farklı olma" —kendini dikkate değer kılma— biçimi olmalarında aranmalıdır. Birçok kişi için, başkalarının dikkatini çekerek kendisi için bir tür özsaygı ve bir statü duygusu kazanmanın biricik aracı bunlardır. Aynı anlamda, ilk bakışta önemsiz görünmekle birlikte toplam olarak gözle görülebilir bir etki yapan bir etken daha işbaşındadır: Bu da, küçük kentteki toplumsal ilişkilerle karşılaştırıldığında, burada her bireyin payına düşen karşılaşmaların kısalığı ve seyrekliğidir. Çünkü burada, sık ve uzun birlikteliğin her bir kişiye başkasının kişiliğiyle ilgili net bir anlayış sağladığı bir yerdekinden çok daha sık olarak dakik, açık seçik ve bireysel gözükme çabası görülür.

Bu bana metropolün, kişisel varoluşun en bireysel biçimleri için gösterilen çabayı —hep doğru ya da hep başarılı olup olmadığına bakmaksızın— vurgulamasının en derin nedeni gibi gözükmektedir. Modern kültürün gelişiminin en temel özelliği, nesnel ün denilebilecek şeyin, öznel üne baskın olmasıdır; yani hukukta olduğu kadar dilde de, sanatta olduğu kadar üretim tekniğinde de, evdeki nesnelerde olduğu kadar bilimde de somutlanmış bir tür tin [*Geist*] vardır ki, bunun gündelik gelişimini bireyin entelektüel gelişimi ancak eksik bir biçimde ve hep daha büyük bir mesafeyle izler. Sözgelimi, geçen yüzyılda, şeylerde ve bilgide, kurumlarda ve konforda somutlanan engin kültürü inceler ve bunları, aynı dönemdeki —en azından üst sınıflardan— bireyin kültürel ilerlemesiyle karşılaştırırsak, bu ikisi arasındaki büyüme temposunda ürkütücü bir farkla karşılaşırız, ki bu birçok bakımdan bireyin kültürünün tinsellik, incelik ve idealizm karşısında gerilemesini temsil eder. Bu uyuşmazlık, özünde, artan işbölümünün başarısının sonucudur. Çünkü işbölümü bireyden, en yüksek noktasında çoğu kez kişiliğin bir bütün olarak gözardı edilmesine izin veren, giderek daha tekyanlı bir başarı türü bekler. Her durumda, nesnel kültürün bu aşırı büyümesi, birey için giderek daha az doyurucu olmuştur. Pratik etkinlikte ve kendisinden taşan muğlak duygular karmaşasında olduğundan belki daha az bilinçli olarak, bireyin kendisi önemsiz bir niceliğe indirgenmiştir. Ellerinden ilerleme, tinsellik ve değerle bağlantılı her şeyi yavaş yavaş alan bu ezici nesneler ve güçler örgütlenmesine karşı, o adeta bir çarkın tek bir dişi durumuna gelir. Bu güçlerin çalışması, bu sonuçların (ilerleme, tinsellik ve değerle bağlantılı her şeyin) öznel bir biçimden salt nesnel bir biçime dönüşmesiyle sonuçlanır. İşaret edilmesi gereken tek şey, metropolün her tür kişisel ögeyi saf dışı bırakan bu tür bir kültürün uy-

gun arenası olduğudur. Burada, yapılarda ve eğitim kurumlarında, uzayı fetheden tekniğin harikalarında ve konforunda, toplumsal yaşam oluşumlarında ve somut devlet kurumlarında öylesine muazzam bir kristalize edici, kişiliksizleştirici kültürel edinimler zenginliğiyle karşılaşılır ki; kişilik, deyim yerindeyse, bunun karşısında kendisini güçbela koruyabilir. Bir açıdan; uyarıların, çıkarların, zaman ve dikkat ayırmanın kendisini her yönden ortaya koyması ve yaşamı sürdürülmesi için pek bireysel bir çaba gerektirmeyen bir akış içerisinde sürüklemesi anlamında, yaşam çok daha kolaylaşmıştır. Ama başka bir açıdan da; özgül kişisel çıkarları ve benzersizlikleri ezmeye bakan bu kişiliksiz kültürel ögeler ve var olan mal ve değerler yaşama giderek daha fazla katılmaktadır. Sonuç olarak, bu en kişisel ögenin kurtarılması için aşırılıklar, özgüllükler ve bireyselleştirmeler üretilmesi gerekir ve bireyin kendisinin bunları farkedebilmesi için dahi, bunların aşırı ölçüde abartılması gerekir. En aşırı bireycilik taraftarların Nietzsche'nin izinden giderek metropole karşı yöneltiği şiddetli nefretin temelinde, nesnel kültürün hipertrofisiyle bireysel kültürün atrofisi (küçülme) yatmaktadır. Ama, onların metropolde böylesine tutkuyla sevilmelerinin ve gerçekte, onun sakinlerine, onların karşılanmamış özlemlerinin kurtarıcıları gibi gözükmelerinin nedeni de budur. Metropolün niteliksel ilişkileriyle beslenen bu bireycilik biçimlerinin her ikisi de, yani bireysel bağımsızlık ve kişisel özgüllüklerin geliştirilmesi, tarihsel konumlarıyla bağlantılı olarak incelendikleri zaman, metropol dünya tin tarihinde bütünüyle yeni bir değer ve anlam kazanır. 18. yüzyıl, bireyi, anlamsızlaşmış güçlü bağların —politik, tarımsal, loncasal ve dinsel bağların; insana aynı zamanda doğal olmayan bir biçim ve uzun süre haksız bir eşitsizlik dayatan sınırlamaların pençesinde buldu. Özgürlük ve eşitlik çığlığı —bireyin tüm toplumsal ve entelektüel ilişkilerinde tam hareket özgürlüğüne olan inanç, ki bu da tüm bireylerde doğanın onlara verdiği ama toplumsal yaşam ve tarihsel gelişme tarafından çarpıtılan aynı soylu özün ortaya çıkmasına izin verir— bu koşullarda ortaya çıktı. Bu özgürlükçü ülkünün yanısıra 19. yüzyılda bir yandan Goethe ve Romantiklerden, öte yandan ekonomik işbölümünden gelen bir başka eğilim daha —yani tarihsel bağlarından kurtulmuş bireylerin şimdi kendilerini birbirlerinden ayırt etmeye çalışması— ortaya çıktı. Artık, bireyin değerinin ölçütü, her bireydeki "genel beşeri nitelik" değil, bireyin niteliksel eşsizliği ve yerinin doldurulamazlığı olmuştu. Zamanımızın içsel tarihi kadar dışsal tarihi de, bireyin bütünlük içindeki konumunu tanımlamanın bu iki tarzına ilişkin çatışma ve değişen yorumlarda yatmaktadır. Bu çatışmaya ve bunların ikisini birleştirme girişimlerine yer vermek metropolün işlevidir; çünkü metropolün özgül koşulları bize bunların gelişmesi için bir vesile ve saik olarak gözükmektedir. Böylece, bunlar zihinsel yaşamın gelişiminde tüketilemez bir anlam zenginliğiyle dolu, bütünüyle eşsiz bir yer kazanırlar. Yaşamı kucaklayan çatışan akımların eşit bir meş-

rulukla kendilerini buldukları büyük tarihsel yapılardan birisi olarak kendilerini ortaya koyarlar. Ama bundan ötürü de, onların bireysel anlatımlarına sempatiyle ya da antipatiyle bakmamıza aldırmaksızın, bize yargıç rolünün düştüğü alanı aşarlar. Bu güçler tek bir hücrenin geçici varoluşuyla, ait olduğumuz tarihsel yaşam bütünlüğünün hem kökünün hem de doruğunun parçası olduğu ölçüde, görevimiz yakınmak ya da göz yummak değil, yalnızca anlamaktır.

1903

Çeviren: Celal A. Kanat

İspanya: Bir Başka Avrupa

GÜL IŞIK

Akdeniz'in diğer ucunda, Türkiye'yle simetri yapan bir coğrafyada yer alıyor İspanya. Tarihinde ve kültüründe de bu simetrinin izlerini kolaylıkla bulabiliyoruz. Avrupa deyince aklımıza gelenlerden oldukça farklı, hakkında çok az şey bildiğimiz,
ama tanıdığımızda biraz da kendimizi tanımamızı sağlayacak bir Avrupa ülkesi..

Gül Işık, kendi deneyim ve tanıklıklarının yanı sıra ülkenin başlıca yazar ve düşünürlerinin görüşlerine de yer vererek, İspanya'nın tarihsel ve kültürel kimliğini; bu farklı Avrupalılığın köklerini, gelişimini, etkileşimlerini, Ortaçağ'dan günümüze geçirdiği büyük serüveni araştırıyor.

METİS YAYINLARI •
Başmusahip Sok. 3/2, Cağaloğlu/İstanbul

İskender Savaşır

SİTEM

Yatmak istiyorum
yatışmak

Sanki bu akşam
geceyi kötü gün izlemeyecekmişcesine

Sanki yüzümde gezdirdiğin elini
hiç çekmeyecekmişcesine

Sanki bu dünya
bir gün olsun

Beni kabullenecekmişcesine
seninle
yatmak.

TEZGÂH

Nasılsa gelirler
diye umarsın
Bu uzun geçmişin ufkundan

Sonra
kavşağın birine kurarsın tezgâhı
bir yanında zabıta
üstünde İstanbul Sonbaharı
Haliç boyunda

Hangisi izin verirse
ona sorarsın
bakışlarını yakaladığında
Seni sevdiğimde
ölmek
daha mı kolay olacak?

GERÇEKLİĞİN YENİ GÖRÜNÜŞÜ

Wilfried Minks

Andy Warhol, *Campbell Çorba Konservesi Kutuları I, 1968*'den.

Warhol'un konserve kutusu, benim için pop art'ın en belirgin formülüdür. Bu resim, beylik temasına karşın o zamanlar öylesine güçlü ve etkileyiciydi ki, daha önce hiçbiri böyle yer etmemişti bende. Konserve kutusunu ilk kez gördüğümde, göbek bağlayan Almanlar Mercedes kullanmaktaydılar; Alman sanatına gelince, eğer soyut değilse, savaş öncesinden kaynaklanan estetik doğrultusunda, ya ulusun suçu, ya da toplumdaki çarpıklıkla ilgilenmekteydi. Toplumsal gerçeklik ile sanatın temaları arasında bir uyum yoktu. Sanat, neredeyse istisnasız, ya yapay ve sıradan, yahut derin ve temkinliydi; ilkinde soğuk bir zanaat, diğerinde ise duygusal kitsch'di söz konusu olan. Sanatçının bakışı geriye yönelik durumdaydı.

İşte bu kokuşmuş kültür ortamında konserve kutuları, çizgi romanlar ve çeşitli mediaları içeren happening'leri ile patlayan pop art, geleneği dışlayıp, hiçbir şey söylemeyen temaların kışkırtıcılığı ile yaşanmakta olan süreci bir olaya çevirdi. Ne küçük burjuvanın vesayeti, ne akıl hocalarının açıklaması, ne de ahlaki bir çağrım vardı; bir kurtuluş, yeni bir başlangıç gibiydi bu.

Bu sanatın dolaysızlığına hayran olan ben, o sıralar Lichtenstein'ın bir çizgi romanıyla Zadek'e koşmuştum; ve bu da "Haydutlar"ın dekoru olmuştu.

Söz konusu resimlerin büyüsü, görülebilir oluşundan kaynaklanıyordu. Bu sanatı kavrayabilmek için, yeniden görme, işitme ve duymayı, yani yaşamayı öğrenmek gerekliydi.

Sürekli olarak anlam konusunda çaba gösteren bizler, ansızın yüzeyle karşı karşıya gelmiş ve yüzeyin gerçek mesaj olduğuna inanmak zorunda kalmıştık. Olacak şey değildi bu; ardında bir başka şey yer almalıydı. Ama bu konserve kutusunu hangi içerikle dolduracaktık? Örneğin Maleviç'in siyah karesinde çok daha kolay oluyordu bu iş; siyaha her türlü gizem ve anlam yansıtılabiliyordu çünkü.

Bu arada, gizemin resmedilen değil, "demek istenen"de aranması konusunda belli bir deneyim sahibi olduktan sonra, kimi profesyonel eleştirmenler, büyük bir hayranlıkla, bu konserve kutusunda kapitalizmin eleştirisini keşfettiler; bir başka grup için ise, kapitalizmin düşüncesizce yüceltilmesiydi bu; olayı daha karmaşık ele alan diğer çağdaşlara gelince, Warhol'un pop resimleri, çok önemli, belki de kültürümüz, hatta kendimizle ilgili hayli derinlerde yatan bir rahatsızlığı açığa vurmaktaydı; ve yine bir başka gruba göre, foyası meydana çıkan Warhol şarlatandı.

Warhol'un sanatı, yoruma yönelik her türlü müdahalenin uzağında duruyordu; bayağı olanın bu köktenci formüle edilişi, çeviriyi değil, yaşantıyı gerektirmekteydi. Warhol yoruma karşı koyuyordu. Susan Sontag ise, aşağı yukarı aynı dönemde, yorum üzerine şöyle yazmaktaydı: "Tıpkı otomobil ve ağır sanayiden çıkan zehirli gazların havayı kirletmesi gibi, günümüzdeki sanat yorumu akımı da duyarlık yetimizi köreltmektedir. Klasik ikilemi güç ve yetenek pahasına anlığı aşırı besiye alan bir kültürde, yorum, anlığın sanattan öç alışıdır. Hatta bunun da ötesinde, anlığın dünyadan öç alışıdır o. Yorum — anlamdan bir gölge dünya kurmak için— dünyanın daha yoksul ve boş hale getirilmesi demektir."

Warhol'un sanatındaki nitelik, gerçekliğin yeni görünüşünde yatmaktadır. İçerik, yalnızca nesnelerin seçimindedir. Yüksek ve aşağı sanat arasındaki sınır çizgisini kaldıran Warhol, aynı ciddiyet yahut uçarılıkla konserve kutusu, felaket, elektrikli iskemle, Marylin ya da Mao'yu resmetmektedir.

Anlığa seslenmeyen, yazın dışı bir sanattır bu. Ne politika, ne de ahlak tarafından yönlendirilmeye izin verir. Warhol, dünyanın gerçekliği karşısına sanatın gerçekliğini koymuştur.

Gerçi konserve kutusunu Warhol'un en önemli yapıtı olarak kabul etmediğim gibi, estetik açıdan nihai formüle ediş olarak da görmüyorum onu. Yine aynı bağlamda, keşke bazı şeyleri hiç yapmamış olsaydı diyorum kendi kendime. Ancak, tiyatrodaki işimizi uzun süre etkileyip, canlı kılması bakımından, Warhol kesin bir itici güç vermiştir bana.

Almanca'dan çeviren: Mehmet Ergüven

Wilfried Minks; Alman tiyatro yönetmeni. Peter Zadek'le Schiller'in *Haydutlar*'ını, Peter Stein'la *Turkuato Tasso*'yu yaptı, 70'lerden sonra Çehov, Brecht ve Shakespeare oyunlarını sahneledi.

A M O R F A T I

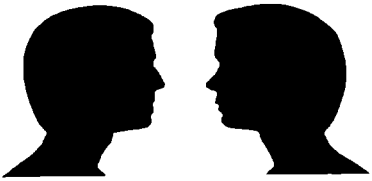
Ahmet Güntan

Eşcinsel ütopyacı kaderine aşık olur. Çünkü kaderi onu *taşır*. Oraya, sonra buraya, sonra tekrar oraya, sonra tekrar buraya. Eşcinsel ütopyacıya göre tarif edecek olursak, onun bildiği tek şey vardır, o da şudur: kaderi onu oraya veya buraya, ama dünyanın dışına çıkarır.

Eşcinsel ütopyacının kaderi modern düşüncenin dışındadır. Kaderi ona, modern düşüncenin dışında bir yer bulur. Orası veya burası, varlığı o yerde kesintisizdir, kesintisi yoktur. Kaderi eğer onu modern düşüncenin içine sürükleseydi varoluşunda bir kesinti olacaktı. Kendini asla bulamayacaktı. Orada, olduğu gibi, burada, olduğu yerde var olmak, yani eşcinsel ütopya, eşcinsel ütopyacıya modern düşünceden kurtulma, kendini bulma imkânı verir. Tıpkı "Hişt! Sen! dendiğinde dönüp bakarız" diyen Althusser'in, karısını öldürdüğünde paranoyanın ideolojik aygıtlarından kurtulma imkânı bulması gibi. Paranoyanın tarifini "Hişt! Sen! dendiğinde dönüp bakarız" diye yapan Althusser, kendisine Hişt! Sen! diyen karısını öldürdüğünde, yalnız karısı değil, aynı zamanda modern düşünce de ona Hişt! Sen! demekten vazgeçmişti. Orada veya burada, ama yuvasındaydı. Kendini bulmuştu.

Eşcinsel ütopyacı ikizini arar. Olduğu gibi, orada, olduğu yerde, burada, eşcinsel ütopyacı aynı cinsten ikizinin *suretini* tarif eder. İkizinin sureti onu *zinde* tutar. Eşcinsel ütopyacının yaşadığı bu *zindelik* modern düşüncenin içine inip yok olmak istemez. İkizini hayal ettiği yerlerden, oradan veya buradan, ayrılmak istemez. Ama ikizini bulabilmesi için ikizinin sureti ondan ayrılmak zorundadır, ayrılır, modern düşüncenin içine girer. Yuvasını bulabilmesi için yuvasının sureti ondan ayrılmak zorundadır, ayrılır, modern düşüncenin içine girer. Eşcinsel ütopyacı böylece terkedilir. Modern düşüncenin, insanlık durumunun bir adım gerisinde yalnız kalır. Eşcinsel ütopyacı kaderine itiraz etmez. Modern düşünceyi arkadan takip eder. Ama, orada veya burada, eşcinsel ütopyacıya göre tarif edecek olursak bir adım geride, her şey daha net ve daha iyi gözükür.

Eşcinsel ütopyacı kaderini sever. Kaderine aşık olur. Bu da onun varoluşunu romantik kılar. Modern düşüncenin bir adım gerisine denk gelen yerinden, oradan veya buradan, ileriye bakarak ikizini modern düşüncenin içinde arar.



Dreaming of you...

If you're tired of looking for the right man, then let ComQuest do it for you.

You choose the traits you want in your matches using our detailed application.

We use the latest technology to match you with compatible men.

It's easy, fun and inexpensive.

ComQuest™

1-800-633-6969

Call for information - 24 hours a day

Çünkü ikizinin sureti modern düşüncenin içindedir. Öte yandan, suret de aslını bulmak ister. Ama dönüp aslına bakamaz. Çünkü efsaneye göre geri dönüp aslına baktığında aslını kaybedecek. Kaderi böyle yazılmış. Öyleyse, aslı onu takip edecek. Bir adım geriden ileriye, modern düşünceye bakacak. Sureti ise ondan bir adım ileride, ama o da bulunduğu yerden daha ileriye bakmalı. Çünkü asıl ve suret, modern düşünceden bir adım ileride buluşacak. Orada veya burada arayış tamamlanacak. Suret bir gün aslını bulacak. Kaderi ona sabretmesini öğütlüyor. Eşcinsel ütopyacı bu yüzden kaderini daha çok seviyor, çünkü kaderi onu güçlü yapıyor.

Bu takip eşcinsel ütopyacıyı romantik kılıyor. Romantik eşcinsel ütopyacı, modern düşünceyi modern düşünceden daha iyi tanıyor. Çünkü bir adım geriden her şeyi bir bir takip ediyor. Modern düşüncenin içinde kendi cinsinden ikizini arıyor. Takip ediyor, çünkü kendini bulacak. Kendinin aynısı olan ve hayatı boyunca bir daha ayrılmadan bağlanacağı ikiziyle modern düşüncenin bir adım ilerisinde bulaşacak. O bir romantik. Onun bu takibi ve takibinin kesintisizliği, takip ettiği şeyi, yani modern düşünceyi de kesintisiz kılıyor. Modern düşünce kesintisizliğini romantiklere borçlu.

Romantizm bir adım geride. Modern düşünce takip ediliyor.

MEŞRULUK ÜZERİNE NOTLAR

Jean-François Lyotard

Alexandre Demoule'a
New York, 26 Kasım 1984

Totalitarizm sorununu, ilk bakışta dar görünen meşrulaştırma dili açısından ele almak istiyorum. İktidar, toplum, halk, gelenek, vb. gibi devralınmış ve sorgulanması sıkça ihmal edilen bütünlüklere başvurmadan işlediği ölçüde bu açının, siyasetbilimsel, toplumbilimsel ya da tarihsel açılardan daha radikal olduğuna inanıyorum. Ayrıca bana öyle görünüyor ki bu açı sayesinde, zaten kendisi biraz totalizan olan totalitarizm terimi tarafından doğa farklılıkları gizlenen ve birbiriyle karıştırılan totaliter durumların ayrıştırılması olanaklı olur.

1. Neden bu yolu tercih ettiğimi sana açıklamaya çalışmadan, Kant'ın yaptığı, yani elçştirel *Aufklärung*'un (Aydınlanma) siyasal felsefesine giren bir ayrımı hatırlatarak başlayacağım. *Kesintisiz Barış Tasarısı*'nda (ikinci bölüm, ilk makale) Kant, hâkimiyetin icra edildiği biçim olan *forma imperii*'yle Devlet'in gücünü kullanma ilkesi olan *forma regiminis*'i ayırdediyor. İlk anılan hâkimiyet biçiminde (*Beherrschung*) söz konusu olan, en yüksek iktidarın kimin vekâletine bırakılacağıdır: ya bir kişiye (mutlakiyet-otokrasi), ya birkaç kişiye (soylular yönetimi-aristokrasi), ya da herkese (demokrasi). Yönetim biçimiyse (*Regierung*), yürütme ve yasama güçlerinin birbiriyle karıştırılıp karıştırılmamasına bağlı olarak ya despotiktir ya da cumhuriyetçidir. Kant, demokratik biçimin, yani temsilî mercilerin dolayımı olmadan kamu iktidarının icrasını tüm yurttaşlara dolaysız olarak veren hâkimiyet türünün, halkın egemen olarak kendi kararlarının hem yasakoyucusu hem de yürütücüsü olmasından ötürü, zorunlu olarak despotik bir yönetim biçimi gerektirdiğini hemen ekliyor. Kant'a göre bunun tersine, Prusya kralı II. Friedrich gibi bir hükümdar (yönetim konusunda) hâkimiyetini örneksemeli (analojik) olarak cumhuriyetçi bir tarzda icra edebilir.

Bu makale, yazarın *Le Postmoderne explique aux enfants* (Çocuklar İçin Açıklamalı Postmodern) adlı kitabından alınmıştır (Ed. Galilée, Paris 1986).

Gördüğün gibi meşruluk sorunu, *Kesintisiz Barış Tasarısı*'nın bu bölümünde doğrudan ele alınmıyor. Bu sorunu, despotik ve cumhuriyetçi yönetimler ayrımına aşağıdaki şekilde uyarlamak istiyorum.

Kuralcı (normatif) cümlenin öznesini, meşrulaştırma mercii olarak adlandırılabiliriz. Buyurucu bir cümleyi (prescriptif) kendine nesne alan ve ona yasa kuvveti veren cümleyi kuralcı diye adlandırıyoruz. Şöyle bir buyruk olsun: *x'in a eylemini sona erdirmesi zorunludur*. Kuralcı cümle şöyle önermede bulunur: *x'in a eylemini sona erdirmek zorunda olması y tarafından ilan edilen bir kuraldır*. Böyle dile getirilince kuralcı cümle, burada *y* adı altında *x*'e yöneltilen zorunluluğu meşrulaştıran merciyi belirtir. Yasakoyucu güç *y*'nin elindedir. Kant'taki despotizm ve cumhuriyetçiliği bu küçük cümle bütünlüğünün (complexe) üzerine yerleştirmek kolaydır.

Şimdi, *y*'nin kim olup da bu yasakoyucu yetkeyi elinde tuttuğunu kendimize sorarsak, hemen alışılmış çıkmaza yollanırız. Kısır döngü: *y*'nin *x* üzerinde yetkesi var çünkü *x* y'ye bu yetkeyi veriyor. Savı kanıtsama: yetkeverim (autorisation) yetkeyi yetkeli kılıyor, yani *y*'ye kural koyma yetkesini veren kuralcı cümledir. Sonsuz geri gidiş: *x*'i *y* yetkeli kılıyor, *y*'yi *z* yetkeli kılıyor, vb. İdiolekt* paradoksu (Wittgenstein anlamında): Tanrı veya Yaşam ya da bir büyük A yetke icrası için *y*'yi gösterir ama bu ifşanın tek tanığı *y*'dir.

Diyorum ki, en azından totalitarizm üzerine bir düşünce çerçevesinde, yetkeverimin mantıksal çıkmazını gizlemeyi ya da bu çıkmazın tanıklık ettiği varlıkbilimsel boşluğu doldurmayı iki büyük dil prosedürü üstlenir. İkisi de anlatıma başvurur, yani bu eksiği, ilkesel zorluğun artzamanlılık eksenine yayılmasıyla, en azından yüzeyde giderirler. Ama tek ortak noktaları da budur. Zira bu rahatlamayı, biri gerilerde bir kökende, diğeriyse ilerilerde bir erekte sağlar.

Çok basitleştirirsek, umarım kusuruma bakmazsın, bu anlatımlardan biri geleneksel topluluklar için vazgeçilmez olan mitsel anlatılara, ötekiyse özgürleşim anlatılarına (*Postmodern Durum*'da üst-anlatı olarak adlandırmıştım) biçim vermektedir.

Şimdi, bu anlatıların karşılıklı işleyişlerini totalitarizm sorununu gözden kaybetmeden belirlemek uygun olur.

2. Bütünüyle açık olmak için, bu yazının gerekçesini destekleyen ve dile ilişkin olan şeyi sergileyerek başlamam gerekirdi. Burada bunu yapamıyorum. Kısa yoldan bir özetle yetineceğim. Dil, bir İdea'nın nesnesidir. Dil, "konuşanların" (genellikle insanlar) kendilerini ifade etmek ve iletişimde bulunmak için kullandıkları bir alet stoku gibi görülemez. Bu işlevselci yaklaşımdan

* Tek kişinin konuştuğu dil. (ç.n.)

kurtulunursa, yalnızca onbinlerce cümlenin *verili* olduğu, bu cümlelerin salt anlam ifade etmekle kalmayıp, ne kadar alçakgönüllü ve geçici (ya da sessiz) olurlarsa olsunlar, gösterdikleri evrene bir gönderen, bir alıcı ve bir gönderge yerleştirdikleri görülür. Yukarıda belirttiğim mercilerin (gönderge, alıcı, gönderen) durumlarında —basitleştirmek için pragmatik durumlarında diyelim— değişiklik yapmadan bir cümleyi bir diğerine dönüştürmenin olanaksız olmasından ötürü cümle düzenlerinin ya da ailelerinin ayırdedilebildiği gözlemlenecektir. *Kapı kapalıdır*, bir betimleme cümlesidir; ortaya koyduğu soru kapının kapalı olup olmadığıdır, yani doğru ya da yanlış ölçütünün yönlendirdiği bir evreni göstermektedir. *Kapıyı kapat*, buyurucu bir cümledir, beraberinde getirdiği soru, alıcısına yönelttiği emrin adaleti ve buyurduğu eylemin yürütmeye konmasıyla ilgilidir. Görüldüğü gibi kuralcı cümle buyurucu cümleden tamamen farklı bir düzene uymaktadır. Tıpkı bir soru cümlesi, bir işlersel cümle (performatif) (kesin anlamıyla) ya da bir ünlem cümlesi gibi.

Gerekçelendirmemi yönlendiren ve totalitarizmin kavranılması için çok önemli olduğuna inandığım bir yan, hepten alelade de olsa, her cümlenin bir olay olarak gelmesidir. Bununla olağanüstü, heyecan verici olup yeni bir çağ açtığını değil, asıl metni içinde hiçbir zaman zorunlu olmadığını kastediyorum. Bir şeyin ortaya çıkması, olagelmesi zorunludur, ama olagelen şey (cümle, anlamı, nesnesi, muhatapları) hiç zorunlu değildir. Olumsallık zorunluluğu ya da varolmayanın varoluşu, nasıl istersen. Bir cümleyle diğer bir cümle arasındaki bağlantı genellikle önceden belirlenmemiştir. Birçok söylem türü olduğuna kuşku yok: makale (şu anda olduğu gibi), diyalektik (tartışma dediğimiz), trajedi türü, komedi türü, yergi (türlerin türü), deneme, günlük, vb. Bu söylem türleri, içlerinden birinin söylem için saptadığı ereğe doğru onun gerçekten yönelmesini temin eden kuralları, cümle bağlantılarına dayatır: ikna etmek, inandırmak, ağlatmak ya da güldürmek vb. Dolayısıyla bu kurallara uyum, cümleleri türsel bir ereğe doğru bağlantılamayı olanaklı kılmaktadır. Ama bildiğin gibi, bu bağlantılama kuralları ancak klasik şiir ve klasik retorik alanında rağbet görmektedir (ki o da kesin değil). Modern yazar ve sanatçılar, taklit ya da uygunluk kaygısından ziyade olay arayışına değer verdikleri için bu kurallara karşı aykırılıkları çoğalttılar. Rabelais, Montaigne, Shakespeare, Sterne, Joyce ya da Gertrude Stein'ın yanına, Auerbach'la birlikte modernlerden biri olarak Augustin'i koyarım. Baudelaire konusunda Benjamin'in, metin ve yazı kuramında Barthes'ın gösterdikleri gibi modern aykırılık, zamanında Bataille'ın sandığı gibi bir ihlâl olmaktan ziyade, yokluk ve olay sorusunu açmasıyla ilginçtir.

3. Şimdi, meşrulaştırma anlatısı ve totalitarizm üzerine düşünmeyi kaldığı yerden alıyorum. Önce mitsel anlatı.

Mitosun mu kökensel, kökenin mi mitsel olduğu, üzerinde daha önce Schelling tarafından çalışılmış eski bir sorudur. Aynı soruyla Freud da karşılaşmıştır. Bu konuda annenin de çok güçlü bir çalışması var. André Marcel d'Ans'ın aktarım ritüelleriyle birlikte sergilediği bir kavim olan Cashinahualar'ın anlatılar derlemesi, (sözcüğün tam anlamıyla mitsel) köken anlatılarının yanı sıra küçük öyküler, masallar ve efsaneler de barındırmaktadır. Göründüğü kadarıyla sorumuz için önemli olan, anlatısal içeriklerin incelenmesinden çok, anlatı pragmatiğinde yatıyor. Cashinahua anlatılarını *dinleyebilmek* için bir Cashinahua ismi taşımak (insanbilimcinin konumu), ya erkek ya da ergenliğe girmemiş bir kız olmak gerekmektedir. Bu anlatıları *anlatmak* için bir Cashinahua ismi taşımak ve erkek olmak gerekmektedir. Bir de, istisnasız her Cashinahua bu anlatılardan birinin *nesnesi olabilmektedir*. Dolayısıyla anlatısal aktarım zorunluluklara tabidir. Bu zorunluluklar, dışevlilik kuralına uyan birleşmeleri yönetmek amacıyla, topluluğun akraba gruplarına bölünmesini gündeme getirirler: Cashinahualar'da iki erkek "yarım"ı, iki dişi "yarım"ı ve her yarımda iki yaş sınıfı, yani sekiz akraba grubu vardır. Etnoloğun belirttiği gibi "dışevlilik kuralına uygun birleşmelerin açık işlevi *isimleri* aktarmaktır". Anlatı pragmatiğine yüklenen zorunluluklar, anlatıları koruma ve doğrulama kuralları olarak, dolayısıyla isimlerin yinelenmesi yoluyla bizzat topluluğun korunması olarak anlaşılmalıdır.

Etnolog bunu, her anlatının kalıp bir cümleyle açılmasına im koyarak doğruluyor: "İşte, her zaman işittiğim haliyle .....'nin öyküsü. Bunu size şimdi de ben anlatacağım, dinleyin hele!". Bu ezberden anlatma hiç değişmeksizin başka bir kalıp cümleyle kapanır: " 'nin öyküsü burada bitiyor. Bunu anlatan (Cashinahua ismi), beyazlar arasında (İspanyolca ya da Portekizce ismi)." Anlatım ritüeli anlatılan öyküyü her seferinde üç mercinin, anlatıcının, dinleyicinin ve kahramanın isimleri üzerinde toplayarak ve bu öyküyü Cashinahua isimler dünyasına kaydederek meşrulaştırır.

Buradan, tarihsel zamanın kendine özgü bir ele alınış tarzı ortaya çıkar. Her anlatıcı anlattığı öyküyü "hep işitmiş olduğunu" ileri sürer. O bu öykünün dinleyicisi olmuştur, onun dinlediği anlatıcı da zamanında dinleyici olmuştur. Tüm aktarım zincirinde durum aynıdır. Dolayısıyla kahramanların ilk anlatıcılar, kendilerinin anlatıcıları olmuş olmaları gerekiyor. Anlatılan eylemin yer aldığı *diegesis** zamanı, bu eylemi anlatan güncel anlatı zamanıyla kesilme olmadan iletişimde bulunmaktadır. Bu tümzamanlılığı (panchronic) iki işlem temin etmektedir: sonlu sayıda olan ve bireylere zamandan bağımsız bir sistemle dağıtılan isimlerin sabitliği; ve üç anlatı mercisinde isimlendirilmiş bireylerin, yani anlatıcı, dinleyici ve kahramanın her beklenmedik durumda

* Kusursuz taklit olan *mimesis*'in tersine *diegesis*'te yalnızca kendi adına konuşulur ve *diegesis* bu anlamda saf metindir. (ç.n.)

ritüel tarafından ayarlanan değiştirilebilirliği.

Bu dilsel düzenin, ilk *forma regiminis*'imiz, Kant'ın despotik olarak adlandırdığı ilk yönetim biçimimiz ve ona denk düşen kuralcı mercinin meşrulaştırılması için örnek olduğuna inanıyorum. İsimler, Kripke'nin deyişiyle "şu katı belirticiler", bir dünya, bir isimler dünyası belirlerler ki o da kültürel dünyadır. Bu dünya sonludur, çünkü kullanılabilen isimler burada sonlu sayıdadır. Bu dünya ezelden beri aynıdır. Burada her insan kendi yerine gelir. Yani öteki isimlerle ilişkisini belirleyecek bir isim altında. Bu yer, insanın diğer isim taşıyıcılarla dilsel, toplumsal, ekonomik, cinsel değişimlerini, bu değişimlere girmeye hakkı olup olmadığını, ya da bu değişimlerin zorunlu olup olmadığını gerçekten de belirler. Bir olay (yine olaya geldik) anlattığı şeyler kadar (göndermeleri: kahramanları, yerleri, zamanları) anlatılma biçimleriyle (anlatıcısı, dinleyicileri) ve kendisi de isimler kuralına bağlı bir öyküyle sarmalanırsa geleneğe kabul edilmektedir. Böylece ilke olarak iki cümleyi ayıran ve bir cümleden bir olay yapan boşluk, kendisi de isimler dünyasının yinelenmesine ve isimlerin merciler üstünde değiştirilebilirliğine bağlı olan bir anlatı tarafından doldurulur. Cashinahua kimliği, anlatının üç mercisini bir araya getiren "biz", bu şekilde olumsallık ve hiçliğin başdöndürücülüğünden kurtulur. Anlatının kendine özgülüğü yalnızca betimlemeleri değil, buyrukları, tahminleri, duyguları (örneğin: ünlem cümlesi, soru cümleleri) da bir araya getirebilmesi olduğu için gelenek, isimlere bağlanan zorunlulukları karşılaşılan durumlara ilişkin buyruklarla aktarır ve bu buyrukları salt Cashinanua isminin yetkesi altına yerleştirmesinden ötürü meşrulaştırmış olur.

Cashinahualar kendilerini "sahici insanlar" olarak adlandırırlar. Bu geleneğin dışında kalan doğal ya da insanî bir olayın ismi yoksa o olay da *yoktur*, çünkü yetke verilmemiştir ("sahici" değildir). Yetke, modern anlamda *temsil edilmemektedir*. Cashinahua halkı (isimler her türlü zorunluluğu yarattığından) anlatılarının nakledilmesiyle ve anlatıları yürütmeye koyarak yasakoyar, yürütme gücünü bizzat kendi icra eder. O halde bu anlatı pratiğinde söz konusu olan gerçekten siyasettir, ama bu siyaset, anlatıların kurumlaştırdığı yaşamın bütünü içine daldırılmıştır ve bu anlamda "totaliter"dir.

Yaptığım betimlemedeki kolaycılığın bilincindeyim. Bir etnolog, çıkardığım sonuçları çürütmekte zorlanmazdı. Çözümlememin Batı'nın o eski arzusuna, yitirdiği şeyin figürünü, Platon'un Mısır veya Atlantis'te bulduğu gibi, egzotizmde bulma arzusuna ne kadar bağlı olduğunu gösterirdi. Bu eleştiriye bütünüyle katılıyorum. Mitosa bakışımızın büyük olasılıkla kendisi mitseldir ve Cashinahualar'ın öykülerine kuşkusuz Cashinahualar'dan daha az bir mizah gücüyle yaklaşıyoruz. Ama, anlatıyı arkaik meşrulaştırma olarak aşırı yükleme eğilimimiz, bizim buradaki modern totalitarizm sorunsalımızda kendi ba-

şına ilginçtir. Hatta temeldir.

Modern Batı'nın ve ondan önce Weimar'ın siyasal yaşamını örgütleyen cumhuriyetçi yetkeye karşı Nazizm'in, despotik yetkeyi çıkartmak için, başarıyla mitosa başvurabilmiş olmasını, kafalarda hep yaygın olan, potansiyel olarak hep etkin olan bu aşırı-değerlendirme açıklamaktadır. Nazizm, yurttaş İdea'sı yerine Ari ismini koydu; kozmopolitliğin modern ufkunu bırakarak meşruluğunu Kuzey halkları destanı üzerine oturttu. Başarabildiyse bu, Kant'ın anladığı anlamda, egemen halkta "demokratik olarak", yalnızca mitolojinin bütünüyle karşılayabileceği bir "kaynaklara dönüş" arzusu kımıldandığındandır. Nazizm bu halka, yenilgi ve bunalımın yarattığı olaya bağlı yaraları sarmak ve kendini salt Alman kahramanlarıyla özdeşleştirmek olanağı veren anlatı ve isimleri sağladı. Yabancı korkusu ve zaman korkusu, bu dilsel meşrulaştırma aygıtı tarafından zorunlu kılınır. Buraya yeniden döneceğim.

4. Cumhuriyetçilik, güçler ayrılığından fazla bir şeydir; halk kimliğinin parçalanmasını ve belki de dağılmasını gerektirir. Temsil etme sorunundan fazla bir şeydir cumhuriyetçilik, dil açısından söylem türlerinin ve cümle düzenlerinin ayrıştırılarak örgütlenmesidir ki bu aralarında "oyun" alanı bırakır, ya da, başka türlü söylenirse, olayın olumsallığı içinde dikkate alınması olanağını korur. Bu örgütlenmeyi *müzakereci* olarak adlandırıyorum.

Belirttiğimiz gibi, geleneksel anlatıda inandırmak, bildirmek, ikna etmek, karar verdirmek, vb. gibi hedeflerin bileşimi, anlatı akışının homojenliği içinde saklıdır. Anlatının organik, hatta totalizan özelliği incelemeye yardımcı olmaz. Müzakereci siyasette cümle düzenleri ve söylem türlerinin düzenlenmesi, kendini parçalara ayrılmaya bırakır. Müzakereci sürecin aşamalarının yalın ve saf da olsa bir betimlemesi, bunu sana kolaylıkla anlatacaktır:

1. Üst erek, soru halinde buyurucu bir cümleyle (hedefle, diyelim) dile gelir: Olası anlamlarla tıkabasa dolu bir *Ne Olmalıyız?: mutlu mu, bilgili mi, özgür mü, eşit mi, güçlü mü, sanatçı mı, Amerikalı mı?* Siyasal çevrelerde az tartışılan, ama "manevi aileler" adı altında yine de varolan yanıtlar tarih felsefeleri içinde hazırlanırlar.

2. *Ne Olmalıyız*'a *Öyle Olmak İçin Ne Yapmalıyız* eklenir. Böylelikle neredeyse etik bir saf buyruktan varsayımsal bir emre geçilir: böyle olmak istiyorsan şöyle yap, tarzında.

3. Bu son soru, bir ereğe varma araçlarının dokumunu dayatır. Durumun incelenmesini, kullanılabilir potansiyellerin, yandaş ve rakip potansiyellerin betimlenmesini, karşılıklı çıkarların tanımlanmasını gerektirir. Bu, bütünüyle farklı, tam anlamda bilişsel (cognitif) bir söylem türüdür: Soruşturmalar, kamuoyu yoklamaları, endeksler, istatistikler ve benzeri biçimler altında uzman-

ların, bilirkişilerin, müsteşarların, danışmanların işidir.

4. Bu bilgiler, oyunun doğasının izin verdiği ölçüde eksiksiz elde edildiğinde yeni bir söylem türü gerekir ki meselesi şudur: *Ne Yapabiliriz*? Burada Kant bir imgelem fikri (kavramsız sezgi), Freud da özgür çağrışımlar görürdü, biz bunu senaryo montajları ya da benzeştirimler (simulations) olarak adlandırıyoruz, kurgusal anlatılar olarak.

5. Asıl anlamıyla müzakere bu senaryolar üzerinde olur. Müzakere gerekçelendirmenin yönetimindedir. Müzakerecilerin her biri diğerinin haksız olduğunu ve neden haksız olduğunu kanıtlamayı hedefler, Aristo'nun diyalektik diye adlandırdığı türdür bu. Buna retorik de karışır. *Logoi* ya da gerekçeler *topoi* ya da klasik ikna etme yerleriyle birlikte tasarlanırlar. Salt karşıdakinin yanlışlığını ortaya koymaktan öte üçüncü bir kişiyi (yargıcı, başkanı, demokraside seçmen kitlesini) ikna etme hedeflenir.

6. Sonra karar yani yargı, Kant'ın düşündüğü gibi cümlelerin en bilmecemsisi, en üst düzeyde olay cümlesi anı gelir. Çözümler, programlar, oylamalar ve hakemliklerdir bu.

7. Yargı meşrulaştırılmalıdır, kuralcı söylemin rolüdür bu (Böyle bir karar vermeye hakkımız var mıdır? sorusu), ve sonra yürütmeye konulabilir kılınmalı (kararlar, kararnameler, yasalar, genelgeler) ve aykırılıklar cezalandırılmalıdır.

Görünüme rağmen bu düzenleme, oluşturan parçaların heterojenliği nedeniyle bağlantılamasında paradoksaldır: betimleyici bir cümleden *(İşte Yapabildiğimiz)* nasıl bir buyurucu cümle *(...malıyız)* çıkarsanır? Meşrulaştıran kuralcı cümle meşrulaştırdığı buyruğa nasıl bağlantılanır? Bu anlamda, müzakere aygıtının bir tür kırılganlığı vardır. Kendisi de bilim adamlarının sürekli tartışmasına bağlı olan bilginin (siyasetin hizmetindeki tekno-bilimin) burada oynadığı rol bu kırılganlığı vahimleştirir. Ama özellikle bu örgütlenmede ortaya konan heterojen türlerin birliği ancak ilk soruya verilen yanıtta bulunur: *Ne Olmalıyız*? Müzakereci örgütlenme, unsurlarının bölünmesine sadece, özgür iradenin ve pratik saf aklın örgütlenme çizelgesi (organigramme) olduğu için direnir.

Cumhuriyette, erekler üzerinde ilke olarak bir belirsizlik hâkimdir ki bu, "biz" kimliği üzerindeki belirsizliktir. Ereksel kimlik sorusu, gördüğün gibi, geleneksel anlatıda sorulmaz: Cashinahua anlatısı hep olduğumuz gibi olmamız, yani Cashinahua olmamız gerektiği yanıtını verir (Ari anlatısı da aynı şekilde yanıt verir). Cumhuriyette bir çok anlatı vardır, çünkü bir çok olası ereksel kimlik vardır. Despotizmde tek bir anlatı vardır, çünkü tek bir köken vardır. Cumhuriyet inanacak değil, düşünülecek ve yargılanacak şeyi sunar.

Derdi kendisiyledir.

Cumhuriyetin talep ettiği büyük anlatılar özgürleştirim anlatılarıdır, mitoslar değil. Özgürleştirim anlatıları da mitoslar gibi meşrulaştırma işlevini görürler; kurulları, toplumsal ve siyasal pratikleri, yasamaları, etikleri, düşünme tarzlarını, simgeselleri meşrulaştırırlar. Ama mitoslardan farklı olarak bu meşruluğu "kurucu" kökensel eylemlerde değil, olması sağlanacak bir gelecekte, yani gerçekleştirilecek bir İdea'da bulurlar. Bu İdea'nın (özgürlük, "aydınlık", sosyalizm, genel refah) meşrulaştırıcı bir değeri vardır, çünkü evrenseldir. Modernliğe ayırdedici niteliğini, tasarısını, yani bir amaca yönelik iradesini o İdea verir.

Bu sorunu incelemek için Kant'ın tarihsel-siyasal kitapçıklarını yeniden ele almak, ama sadece *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt*'ı değil, *Kesintisiz Barış Tasarısı*'nı, *Kozmopolitik Açıdan Bir İnsanlık Tarihi Fikri*'ni ve özellikle ikinci *Yetiler Çelişkisi*'ni, yani felsefeyle hukuk yetisi arasındaki çelişkiyi yeniden ele almak gerekirdi. Bunu burada yapamıyorum. Bunlardan genel anlam olarak, insanlığın evrensel tarih anlatısının bir mitosun değişken niteliğiyle olumlanamayacağı, bu anlatının bir pratik akıl Ülkü'süne (özgürlük, özgürleştirim) bağlı kalması gerektiği, kendini ampirik kanıtlarla değil sadece dolaylı göstergelerle, deney içinde bu ülkünün kafalarda var olduğunu gösteren *analoga*'larla denetleyebileceği, ve bu tarih tartışmasının Kantçı anlamda "diyalektik", yani sonuçsuz olduğu çıkarsanırdı. Ülkü, duyarlılık içinde sunulamaz, özgür toplum özgür edimden daha fazla gösterilebilir değildir ve bir anlamda, olduğumuz ve olmamız gereken arasındaki gerginlik her zaman güçlü kalacaktır.

Kesin olan tek şey, hukukun olgudan gelemeyeceği ve gerçek toplumun meşruluğunu kendinden değil, kendine özgü bir isim verilemeyen, yalnızca özlenen bir topluluktan aldığıdır. Dolayısıyla halkın bugünkü oluşu, olması gerekene karşı ileri sürülemez, Fransız ya da Amerikalı adı dünya vatandaşı kavramına karşı ileri sürülemez, tam tersine. Bundan dolayı, daha önce söylediğim gibi, cumhuriyetçi ilkede ve geliştirdiği tarihte gerçek topluluğun ayrışmasının mayası vardır. Egemenlik halkın değil, özgür topluluk İdea'sınındır. Ve salt bu eksikliğin gerginliğine işaret etmek için tarih önümüzdedir. Cumhuriyet, güvenliğe karşı özgürlüğü ileri sürer.

5. Bu kısa düşüncelerden yola çıkarak, totalitarizm adıyla ne hedeflendiğini daha iyi bilmek olanaklı görünüyor. Özgürlük İdea'sı aracılığıyla modern meşrulaştırmaya sırt çeviren totalitarizmle, aksine özgürlük İdea'sından doğan totalitarizmi ayırdetmek kuşkusuz yerinde olur. Bir iktidarın Cermen (ya da Kelt veya İtalyan) destanları gibi az-çok masalsı bir öykü derlemesinde geçen kavimsel ya da ulusal bir isimden yetke alması, ancak 1789 Haklar Bildirge-

si'nin mirasından tam bir kopuşla mümkün olabilir. Burada söz konusu olan, Habermas'ın postmodernizm konusunda dediği gibi, modern tasarının "terk edilişi" değil, "tasfiye edilişi"dir. Bu silmeyle, evrensel tarihin, Kant'ın dediği gibi ille de "daha iyiye doğru" götürmediği, ya da daha ziyade, tarihin zorunlu olarak bir evrensel erekliğe sahip olmadığına dair onarılmaz bir kuşku tüm Batı'nın olmasa da Avrupa'nın bilincine girmiştir. Özel isim, betimlediğim anlatı pragmatiğinden yetke alır: Ari olan ben, Ari olan sizlere Ari atalarımızın naklettiği öyküleri anlatıyorum, dinleyin hele, nakledin, yürürlüğe koyun. Bu örgütlenme, istisna diye adlandıracağım şeyi içermektedir. Ariler sahici insanlardır, tek sahici insanlar. Ari olmayan, salt yaşamsal kaynağın güçsüzleşmesiyle yaşamaktadır. Şimdiden ölmüştür o. Son darbeyi indirmek kâfidir. Nazi savaşları sıhhi işlemlerdir, arıtmadır. Cumhuriyetçi meşruluğa ve bu meşruluğun gerektirdiği söylemlerin müzakereci örgütlenmesine ve de geliştirdiği tarih fikrine bundan daha yabancı bir şey görülemez.

Bununla birlikte şeyler o kadar basit değildir. Cumhuriyetçi tarafta, topluluğun nasıl olması gerektiği sorusu ve bu soruya yanıt veren özgürlük ülküsü, bu topluluğun şimdiden gerçek olmasını, yani kendine isim vermeyi ve ismini kahramanlıkla, "güzel ölümler"le onurlandırmayı bilmesini engellemez, daha çok, önceden varsayar. Dünya vatandaşı olmamız gerekse de hâlâ ancak Fransızızdır. Şurası kesin ki Fransızız. Gelenekten yetke almayla İdea'dan yetke almanın bu üst üste binişi, örneğin 1789'daki İnsan Hakları Bildirgesi'nin Giriş bölümü incelendiğinde kendini iyiden iyiye hissettirmektedir. Kimin, hangi y'nin insan haklarını bildirme yetkesi olmalıydı? Yetkeverim *aporia*'sı*. Bununla birlikte, bildirgesini Yüce Varlığın koruyuculuğu altına yerleştirse de, meşrulaştırıcı merci konumunda tekil bir halkı, Fransız halkını temsil eden Meclis'in ismini bulunca şaşırıveriyoruz. Bildirgeyi yapan tekil bir merciyse, evrensel kuralcı mercinin olumlanması neden evrensel bir değere sahip oluyor? Evrensel merci adına tekil merci tarafından yönetilmiş savaşların, özgürlük savaşları mı yoksa fetih savaşları mı olduğu sonradan nasıl bilinir?

Totalitarizm tarafında da cumhuriyetçilikle karşıtlık mutlak olarak belirgin değildir. Nazizm müzakereci örgütlemenin dış görünümünü, partileri, Meclis'i korur, hatta cumhuriyetin destansı unsurlarını, fetihlerindeki halkmerkezciliği (ethnocentrisme) tanınmaz hale getirmek için kullanır (Hitler, Napolyon'un oğlunun küllerini büyük bir törenle Invalides Askeri Müzesi'ne bırakır). Kuşkusuz söz konusu olan kaba taklitlerdir. Amaç, meşrulaştırmadaki altüst oluşun maskelenmesidir. Bu da, despotizmin cumhuriyetçiliğe bir söz hakkı tanıdığı anlamına gelir. Buna ihtiyacı da vardır. İstisna mantığı tüm insanlığa yayıldığında, içinde hâlâ evrenselci bir şeyler kalır.

* İçinden çıkılması olanaksız zihinsel güçlük. (ç.n.)

Bu ikircikliğin çekirdeği halk fikrinde yatmaktadır. Nazizm'in bunu nasıl değerlendirdiği biliniyor. Halk ismi hem olumsal bir topluluğun tekilliğini, hem de evrensel bir egemenliğin vücut bulmasını içermektedir. *Halk* dendiğinde, hangi kimlikten bahsedildiği kesin olarak bilinmez. Halk, *das Volk*, kuralcı merci yerine konulduğunda, başvurulan yetke despotik olup köken anlatısı geleneğini mi gerektirir, yoksa cumhuriyetçi olup özgürlük İdea'sına yönelmiş müzakerenin sistemli kurumunu mu gerektirir bilinmez.

Nazi siyasetinin mizansene verdiği alışılmamış öneme sık sık dikkat çekilmiştir. Estetik, özellikle de opera ve sinemaya, "eksiksiz" sanatlara öncelik tanıyan, postromantizm ve Wagner elinde yoğrulan "bütünsel sanat eseri" estetiği, Schiller'ci projenin tüm ekonomisi* tersyüz edilerek despotizmin hizmetine sokulmuştur. Halkın kendi kendine duyumsanabilir bir şekilde temsil edilmesi, insanlığı eğitmek ve İdealar'a yatkın kılmak bir yana, kendine istisnai tekillik kimliğini vermesine yol açar. Devasa ya da ailevi Nazi "şenlik"leri Ari mitolojinin simgesel figürlerini gözlere ve kulaklara duyumsanır kılarak Cermen kimliğini yüceltir. Söz konusu olan, kendine ancak düşünceye dönük avangard akımları tasfiye ederek yer açabilen bir inandırma sanatıdır.

Nazizm'in ilk başlarından beri ortaya konulan bu ortopedik figürasyon, Alman topluluğunun ciddi bir kimlik bunalımına maruz kalmasından dolayı ürün vermiştir. 1918 yenilgisini, Versailles paylaşmasını ve otuzlu yılların büyük sosyo-ekonomik bunalımını kendi içinde özetleyen bu kriz, Nazizm'in nedeni sayılmaktadır. Aslında böyle konularda bir neden fikri uygun görülmemelidir. Bizim konumuzda, Nazizm'in çare bulmaya uğraştığı ve tüm insanlığa yaymaktan başka bir şey yapamadığı kimlik bunalımının, cumhuriyetçi meşruluk ilkesinde potansiyel olarak kapsandığını hatırlatmak daha ilginç olur.

Tin'in Fenomenolojisi'nde Hegel, modern özgürlük ülküsündeki yadsımacılığı (negativisme), tekil ve somut her nesnelliği, özellikle de geleneksel kurumların nesnelliğini parçalara ayırabilecek yetenekte bir güç olarak betimledi. Ben de şunu ekleyeyim: yaşam biçimlerinin meşruluğunu ismi ve geçmişiyle besleyen, Kantçı anlamda despotik her topluluğun nesnelliği de bu yadsımacılığın eline düşebilir. Hegel, mutlak özgürlük başlığı altında açtığı tekil-evrensel diyalektiğinin ancak Terör'e varabileceğini söyler. Boş olan mutlak özgürlük ülküsüne göre, verili her gerçeklik, aslında özgürlüğe engel olma zanni altındadır. Çünkü o gerçeklik istenmemiştir. Bu durumda tek kuralcı mercinin, tek yasa kaynağının, tek y'nin kesinlikle şu ya da bu olmayan, hiç belirlenmemiş ve salt herşey olma gücü olan saf irade olduğunu söylüyorum. Bu

* Yaşamın üretim tarzı anlamında. (ç.n.)

irade, yasa tarafından öngörülmüş olsa da kurallar içinde yürütmeye konan her tekil edimin, ülkünün yüceliğinde olmadığı yargısına varır. Terör, hiç kimsenin yeterince özgürleşmiş olmadığı kuşkusunu son haddine vardırır. Bundan bir siyaset yapar. Her tekil gerçeklik evrensel saf iradeye karşı komplo kurmaktadır. Kuralcı merci konumundaki birey bile bu ülkü nazarında olumsaldır (contingent) yani zan altında kalır. Robespierre'in kendi idamına karşı getireceği hiçbir şey yoktur, yargıçlarının kendinden daha fazla zan altında olduğunu ileri sürmekten başka. Ölümün arifesinde, Meclis'e karşı ordu "Kimin adına" davet edilebilir, diye soruyor Couthon'a. Zanlıların öldürülmesi yoluyla gerçekliğin ortadan kaldırılması, gerçeklikte İdea'ya karşı bir komplo bulan bu mantığı sonuna vardırır. Ve Terör, böylelikle gerçek topluluğu kimlik yoksunluğuna düşürür. Fransızlar, cumhuriyetçi bir meşruluğu kurumlaştırmaya çalışırken yüz yüze geldikleri suçun büyüklüğü karşısında korkup geriledikleri nde yurttaş ismine layık olmamaya başlarlar. Ama Fransızlar, salt Fransız olmayı istemekle de, müzakere ve evrensel tarihten, özgürlük ülküsünden vazgeçmiş olurlar. Front Populaire (Halk Cephesi) ülkeye korku salar (sol dahil), anti-Dreyfus'çu ve Petain'ci Devlet cumhuriyetçilere utanç verir (ılımlılar dahil).

6. Bir terör siyasetiyle, despotik bir yönetimden kaynaklanan siyasetin, bunları ayırmak tarihsel gerçeklikte çoğu zaman zor olsa da, ilke olarak birbirlerine karıştırılmaması gerektiği kesin görünmektedir. Yalnızca şunu hayal etsen de olur: kuralcı merci boş kalmalıdır; bu yeri doldurmayı dileyen her tekillik (birey, aile, parti) gasp ya da sahtekârlıktan zanlıdır; düzeni yetkeli kılan ve bunu yasaya dönüştüren y'nin adı yoktur; o saf iradedir, hiçbir belirlemeden etkilenmez, hiçbir tekilliğe bağlı değildir. Bu konum, hangi ölçüde olursa olsun, ister küçük bir Salem püriten topluluğu, ister Fransız ulusu söz konusu olsun, büyük olasılıkla bir terör siyasetini beraberinde getirir. Bu siyaset, tartışma ve müzakerenin kurumsal örgütlenmesini tasfiye etmek bir yana, bunu talep eder. Çünkü ancak böyle bir örgütlenmede, siyasal bir karar için gerekli söylem türlerinin her biri nezdinde, temsil eden ve temsil edilen herkesin sorumluluğu doruk noktasına vardırılmıştır. Bu müzakerelerde her bir müzakerecinin ortaya koyduğu yalnızca (belki de temel olarak) yaşamı değil yargısıdır da, yani olay karşısındaki sorumluluğudur. Müzakereci karmaşık örgütlenmede ilke olarak, bir cümleyi bir diğeriyle, bir söylem türünü bir diğeriyle bağlantılama tarzının, irade sürecinin tüm aşamalarında açık bırakıldığını hatırlatırım sana.

Cumhuriyet, oluşumu gereği olaya karşı dikkatlidir. Özgürlük denen şey, gelebilecek olan ve tüm kuralların ötesinde yargılanması gereken şeye böylesine kulak kesilmektir. Terör, olagelen şeydeki belirlenmemişliği göz önünde tutmanın bir biçimidir. Felsefe başka bir biçimidir. Bu iki biçim arasındaki fark,

olayı ağırlama ve yargılamaya ayrılan zamana bağlıdır. Felsefe, denildiği gibi, kendine zaman tanır. Genellikle siyasal olan cumhuriyetçi kararları ise acillik sıkıştırır.

Totalitarizm, özgürlük İdea'sı tarafından meşrulaştırılmış kurumların mitos tarafından meşrulaştırmaya bağlı kılınmasından ibarettir. Bu, gerçekten Kantçı anlamda despotizmdir, ama cumhuriyetçiliğin evrenselleştirme gücünü kendine mal etmektedir. Salt, *Kendimize dönelim, Ari olalım*, değil: *Tüm insanlık Ari olsun*'dur. Adlandırılmış tekil "biz", insanlık tarihinin izlediği ereğe ismini verecek kadar iddiayı arttırmaktadır. Totalitarizm bu anlamda modern-dir. Yalnızca halka ihtiyaç duymaz, cumhuriyetin izin verdiği partiler aracılığıyla halkın kimlik arayışında "kitleler" halinde ayrıklaşmasına da ihtiyaç duyar. Cumhuriyeti alaşağı etmek için demokrasideki ikircikliğe ihtiyaç duyar.

Bir de Nazi totalitarizmini Stalin'ci totalitarizmden ayırdedeceğim. Stalin'ci totalitarizmin meşrulaştırma kipi, ilke olarak cumhuriyetçi kalmaktadır. Sosyalizm, İnsan Hakları Bildirgesi'nden çıkan evrensel özgürleştirim anlatısının değişkelerinden biridir. Birinci Enternasyonal kendine, evrensel emekçi haklarını bildirme yetkesi verir. Komünizm, bir insanlık tarihi felsefesidir. Komünizmin enternasyonalizmi, tekil olmaları nedeniyle zorunlu olarak despotik olan yerel iktidarlara hiçbir meşruluk tanımayacağını açık seçik gösteriyordu. Evrensel proletaryaya, halen ulusal geleneklerine ve kendi kategorilerinin istemlerine bağlı işçi sınıflarını aşan bir gerçeklik vermek için muazzam bir çaba gösterilmişti. Bu çabanın başarısızlığa uğraması, Stalin'cilikle birlikte şovenliğin Bolşevizm'de vücut bulmuş olması, hiçbir zaman, Sovyet iktidarının meşrulaştırma kipinin *Rus Olalım*, ve *Tüm İnsanlık Rus Olsun* tarzında bir slogan olduğunu göstermez.Yine ilke olarak belirtirsem, bizzat halk fikri Marksizm'de, sınıf mücadelesi kavramı sayesinde radikal bir eleştiriye maruz kalıyordu. Böylelikle Marksizm, tekil adsal topluluğun ayrışmasını işçi cumhuriyetçiliği ruhuyla çok uzağa vardırıyordu.

Kendime, Stalin'ciliğin bir despotik siyasetten önce bir terör siyaseti olup olmadığını soruyorum. Burada taslağı verilen incelemeler böyle bir sonuca yöneltiyor. Rus sivil toplumunun Stalin'ci ve Stalin-sonrası aygıt tarafından parçalanmış olması bu varsayım lehinde tanıklık ediyor. Sovyet Rusya'nın aksine, Alman yaşam tarzı ve sosyo-ekonomik gerçekliğini despotik ilkeye uygun olarak sağlam ve sürekli bir şekilde yapılaşturan ve Almanya'da, komünist uluslarda bilinmeyen bir suçluluk duygusu doğuran Nazizm'de yukarıdaki parçalanmanın bir eşdeğeri yoktur. Stalin'ci terör, zihinleri uzun süre yanıltabildi, çünkü sosyalist cumhuriyetin gerçekleştirilmesi yönünde hareket ediyor gibi görünüyordu. Aydınlanma Jakobenizmi'nin Marksist yeğeni Bolşevizm'den yetke alıyordu. Sahtekârlığın ortaya çıkması için yarım yüzyıl

geçmesi gerekti. Emperyalizm olgusu yüzünden, otuzlu yılların Almanyası'nın geçirdiği kimlik bunalımına benzer bir bunalıma maruz kalan uluslarda yanıltıcı gücü hâlâ tükenmedi. Şurası kesin ki, komünist denen tüm ülkelerde kuralcı merci yasayı, ancak yasanın uygulandığı insanlara karşı yetkeli kılmaktadır. Halkın yaşamından, kökenlerinden ve kimlik korumasından yardım dilenemez, asıl despotizm, yani tekilliğin despotizmi gibi hüküm süremez. Ama tersine, uzun süredir cumhuriyetçi bir terör olmaktan da çıkmıştır, çünkü sonsuz bir özgürleştirim süreci yetkesini üstlenmeye kalkıştığında ezdiklerini ancak güldürmekte ya da ağlatmaktadır. Komünist denen ülkeler bürokratik iktidarın ne olduğunu bilmektedirler: yasakoyucunun gayrimeşrulaşması.

Kapitalizmden hiç bahsetmedim. Sana yalnızca şunu belirtmek isterim: ekonomik mübadeleye girebildiği takdirde *her* nesne ve *her* eylemin mübah olması ilkesi siyasal anlamda totaliter değildir, ama ekonomik söylem türünün eksiksiz hegemonyasını gerektirmesinden ötürü dilsel terimlerle totaliterdir. Ekonomik söylem türünün yalın kuralcı formülü şudur: *Bunu sana bırakıyorum, sen de bana şunu bırak.* Ve bu türün diğer özellikleri arasında bir de, hep *şunu-bunu* mübadeleye girmeye çağırma (örneğin bugünkü tekno-bilimsel bilgiler) ve ödeme yoluyla *şunlar-bunlar*'daki olay yaratma gücünü etkisiz hale getirme özelliği vardır. Pazar büyümesiyle cumhuriyetçi evrensellik arasında kuşkusuz hiçbir ilgi yoktur. Sermaye, müzakereye siyasal olarak gerek duymaz, ekonomik olarak da gerek duymaz. Yalnızca toplumsal olarak gerek duyar, çünkü döngüsünü yinelemek için sivil topluma gereksinmesi vardır. Sermaye için sivil toplum, tekil *bunlar*'ın ya da *şunlar*'ın yokedildiği (tüketildiği) vazgeçilmez uğraktır.

Kapitalizmin güncel statüsünü totalitarizm açısından incelemek çok ilginç olur. Kapitalizm, kendini cumhuriyetçi kurumlara uydurmakta, ama (pazarını imha eden) teröre tahammül edememektedir. Despotizmle iyi geçinmektedir (Nazizm'le ilişkisinde gördük). İnsanlığın zenginleşmesi liberal anlatısı da dahil olmak üzere büyük evrenselci anlatıların gerilemesi kapitalizmi pek rahatsız etmiyor. Sermaye sanki meşrulaştırmaya gerek duymuyor, kesin zorunluluk anlamında hiçbir şey buyurmuyor ve sonuç olarak buyruğu kurallandıran bir merci gösterme zorunda değil gibi. Her yerde mevcut, ama ereklikten ziyade gereklik olarak. Kendi söylem türünün kural formülü incelendiğinde neden gereklik olarak ortaya çıktığı sanırım anlaşılabilir. Bununla birlikte, bu görünümün ardında bir ereklik saklanmaktadır: Zaman kazanmak. Evrensel olarak geçerli bir erek midir bu?

Fransızca'dan çeviren : Haldun Bayrı

BİR İLETİŞİM ARACI OLARAK TURNA

Reha Çamuroğlu

Ekolojik kriz kuş türlerini azaltmakla kalmayıp, Turna üzerinde de özel olarak yokediciliğini geliştiriyor. İleride bir tarihte kafamıza dank edip yokettiğimiz canlı türlerini laboratuvar gibi mekânlarda üretemeyeceğimizden, doğa ve yaşamın bu özgün tezahürleri, en uzak yıldızın sönerken bizden birşeyler götürmesi gibi yokolup gidiyorlar. Fakat daha da önemlisi var, biz artık Turna'yla ve Turna aracılığıyla haberleşmiyoruz. Körfez Savaşı'nın çarpıcı bir şekilde yeniden öğrettiği gibi biz artık CNN, CBS, NBC, BBC, ABC gibi "şeylerle" haberleşiyoruz.

Jeremy Bentham şöyle diyor; "büyük çoğunluğun mutluluğu toplumun tek meşru hedefidir." "Toplum", bu sihirli sözcük artık çok büyük, çok karmaşık, çok kapsamlı. Turnalar çok azaldı, biz çok çoğaldık, peki bu nedenle mi artık "eskisi gibi" haberleşmiyoruz? Bentham aslında bizim nicel toplumumuzun en önemli temellerinden birine işaret ediyor cümlesiyle. Bu cümleden içinde yaşadığımız toplumun her alanına ilişkin yeni cümleler türetilebilir. "Büyük çoğunluğun haberleşmesi iletişimin tek meşru hedefidir"; bu, türetme çabalarına konumuzla ilgili bir örnek olabilir.

Allı turnam bizim ele varırsan
Şeker söyle, kaymak söyle, bal söyle.

Aklınız sakın Bentham'a gitmesin. Eğer aklınız Bentham'a giderse, şu yüzlerce yıllık "Allı Turna"yı köşedeki marketin çırağıyla karıştırabilirsiniz. Turna sizin şeker, kaymak ve bal siparişinizi yerine getiremeyecektir. Turna sizin "elin" üzerinden geçerken olsa olsa bir "krrrak" diyebilir ve sizin eldekiler bunun, demek istediklerinizin olduğunu anlamazlar. Yarinize de "ben gelince 2 Mayıs 1860'ta samanlıkta buluşalım" mesajını turnayla veremezsiniz. O sadece "krrrak" diyebilir çünkü.

Düşünüyorum da bizim bütün ahfadımız aptal mıydı acaba? Bir an olsun onlar gibi düşünemediğimi biliyorum. Düşünmeye çalışıyorum, belki biraz oluyor, ama çoğunlukla hiç sanmıyorum. Turna bugün zoolog için latince adıyla bir kuştur, ekolojist için korunması gereken bir özgünlüktür, birçok insan için eti yenmez yumurtası işe yaramaz bir garip hayvandır.

Dün mü buradaydın, bugün mü geldin
Ötme garip garip, sinemi deldin.

Peki bu kadar türküyü ne yapacağız? Pek fazla seçenek yok aslında önümüzde. Birincisi, "ahfadımız turnayla haberleştiklerini sanacak kadar aptaldılar" deriz konu kapanmış olur. İkincisi, bir iletişim aracı olarak turnayı, çağdaş kafamızla çağdaş iletişim araçlarıyla Bentham'ın çok da yabancısı olmadan kıyaslar ve bu pozitif kıyaslamanın sonuçlarını dökeriz. Üçüncüsü de ahfadımızı anlamaya çalışırız, "ne bekliyorlardı bu garip kuştan?" diye.

Birincisi kolay, üzerine fazla gitmeye gerek kalmıyor. Bu yaklaşım, zaten her yerde ve her gün yapılıyor. Atalarımız ve dolayısıyla biz, 1839'da bugünkü dünya düzenini kurmaya başlamış olanlara "biz de sizin yolunuzda yürüyeceğiz" diyerek bunu resmen ilan edene kadar, bir "hurafe", bir "batıl" yaşamışız. Bütün geçmişimiz bir yanılsamadan ibaret, turna da bunlardan biri. Burada çözümü benim koyduğum kabalıkta koymayabilirsiniz. "Atalarımız aptaldı" demek hoşumuza ve "hoşlara" gitmeyebilir. O zaman enstrümantal akıl böyle zor durumlar karşısında hazır ve nazırdır. Derdinizi çok ama çok daha kibar bir dille söyleyebilirsiniz. Örnekse, "Uzun yıllar atalarımız, (şu ya da bu nedenle) çağdaşlaşma atılımlarının gerisinde kalmışlar, bu arada matbaayı geç getirdikleri gibi turnaya da olmayacak işlevler yüklemişler, fakat başka birçoklarının gösteremedikleri başarıyı gösterip, bu yolun çıkar yol olmadığını emsallerimizden çok önce anlayarak önce matbaayı, sonra çıkar çıkmaz telgrafı ve telefonu ülkemize getirmişler, diğer alanlarda olduğu gibi iletişim alanında da çağdaşlaşma yoluna girerken, turnalı türküleri de, onları var eden anlayışla birlikte müzelerimizdeki saygın yerlerine koymuşlardır." Bu sayede biz de artık turnayla haberleşmekten uzaklaşmış, onun yerine "savaşan şahin" aşamasına gelmiş oluruz.

İkincisi biraz daha zordur. Hele biz bu kadarını bilmezdik, "Körfez Savaşı" ndan sonra bütün iletişim araçlarının ne kadar mesafe katettiğini (burada sıkça yapılan bir hatayı yapıp, "katettiğini" yerine "katlettiği" yazsaydık yine de pek yanlış olmazdı) görünce, böylesi bir kıyaslamanın ne kadar zor olduğunu anladık. Önce bu ikinci seçeneğin kolay yanını ele alalım. Kolay yanı turnadır. Pozitif bir iletişim aracı olarak turnanın tek işlevsel yanı "krrrak" demesidir. Şanslıysanız üzerinize de pisleyebilir, bundan anlamlar çıkarabilirsiniz, fakat bu da pozitif olmadığı gibi binde bir olur. Açıktır ki bu "krrrak" sesinin kodlanmış bir mesaj olmadığı gözönüne alındığında, "Amerikan hava kuvvetleri 10.000 sorti yaptı, kayıplarımız çok az, iki pilot öldü." gibi bir mesaj vermesi beklenemez. Ya da "Dow Jones endeksine göre hisse senetleri..." gibi acil haberleri turna yoluyla alarak "sokaktaki enayileri" faka bastıramazsınız. Fakat pozitif düşünce dahi bu kadar sınırlı değildir.

Bentham'a dönersek, koca bir savaşa giden 500.000 kişilik bir ordunun 499.950 kişi dönmesi, ordu ve toplum için çok büyük bir mutlulukken, bütün bu niceliksel denklem, siz eğer o 50 kişiden biriyseniz aniden ve çok etkili bir tarzda değer yitirecektir. Artık diğerlerinin yakınları ve kendileri Bentham'a inançlarını sürdürürken sizin yakınlarınız

Garip bülbül gibi ayrıldım gülden
Turnalar turnalar, telli turnalar

diyebilirler; onlar için bu türküdeki turnalar, CNN bültenindeki "kayıplar az" haberinden çok daha gerçek olacaktır. Öte yandan, turnayla haberleşmedeki iyi taraf, hiçbir zaman bombalar atılan bir şehirden "Gökyüzü havai fişeklerle bezenmiş gibi" ya da "sanki bir 4 Temmuz kutlaması" tarzı haberleri alamayacak olmanızdır. Böyle bir haberleşmede, araya yerleştirilecek reklamların, altın fiyatlarındaki düşme ve yükselmelerin, Patriot füzesini yapan şirketin hisselerindeki yükselmelerin, Türkiye'de hangi kesimlerin 300 milyar dolarlık yeniden inşa pastasından neler turuklayabileceklerinin haberlerinin verilmemesi de ayrı bir şanstır. Teknik olarak ise insan kitlelerine verilen, "ABD Kuveyt'i özgür kılmak için Hür Dünya'nın önderliğini yapıyor", "Savaşta sivillere zarar verilmemesine büyük özen gösteriliyor", "Bu savaşı biz istemedik" kadar "doğru" haberleri turna iletmez ve zaten garip kuş bunları iletemezdi. İşte bu da onun masumluğudur. Kısacası denilebilir ki, turnanın "doğru haberciliğinin" çağdaş iletişim araçlarından eksik kalan bir yanı olmadığı gibi, fazlalık olarak bir de masumiyeti vardır. Bu satırlarda "varolan aklın" sınırları içinde dolaşmaya çalıştığımız unutulmadan, şunu da ileri sürebiliriz: Irak gibi çağdaşlaşmamış bir ülke, çağdaşlaşmış iletişim araçlarının kötü kopyalarını değil de, turnayı kullansaydı, bundan daha az "başarılı" olamazdı. Çağın değerleri bellidir: Hız, etkinlik ve niceliksel boyut. Hisse senetleri ve banka faizleri dünyası bütün bunlara muhtaçtır. Hisse senetleriniz ve bankada paranız olduğu ölçüde bu genellikle üç harfli aygıtlar sizin için elzem olacaktır. Tabii bu aygıtlar başka türlü haberlerde verebilir, "X şehrinde büyük bir deprem oldu!" gibi. Telefonlara sarılarak X şehrindeki yakınlarınızı arayabilir, iyi olup olmadıklarını sorabilirsiniz, ama bu turnanın çağrısıdır, yoksa TV'nizin başına geçip deprem diye bir seyirliği, "savaşın ne kadar korkunç" olduğunu seyrettiğiniz gibi seyredebilirsiniz, yarın öbürgünde başkaları sizi öyle seyredebilirler. Çağdaş iletişim araçları büyük bir gelişme içindeler. Artık önlerindeki hedef, olan bir savaşı olmuyor, ya da olmayan bir savaşı oluyor gibi göstermek olabilir. Bu, zaten daha küçük boyutlarda hergün yapılmaktadır. Birileri kendi düşgüçlerinin, kendi sembolik evrenlerinin, bu evrende kendi çıkarları, değerleri olarak gördükleri şeylerin görüntülerini herkesi olmasa da büyük çoğunluğu mutlu edecek şekilde yansıtmaktadır. Oysa bu tür bir iletişimi turna, ağaç ya da bir nehirle kurmamak için hiç bir ciddi engel yoktur.

Bir yamaca yatarak siz kendi düşlerinizi, kendi evreninizi de seyre dalabilirsiniz.

Üçüncü seçeneğimiz en zoru olsa gerek. Herşeyden önce atalarımızın da bölük bölük olduğunu hatırlamakta yarar var. Hiçbir Osmanlı Padişahı turna'ya türkü yakmamıştır. Turnalı türkülerin de sarayın kapısından girdiğine dair ciddi kuşkularım var. Fakat bizim ilgimiz, bu "haberleşmenin" özneleri. Herşeyden önce bu özneler, turnayla haber yolladıktan sonra köylerinden, "gönderdiğin mesajı aldık, istediklerin ilişiktedir" cevabını alsalar en az bizim kadar şaşırırlardı. Dolayısıyla onlar da bizim kadar rasyoneldiler turnayla haberleşmenin niteliği konusunda. Aramızdaki fark onların bunu yapıyor ve bizimse —nedense?— yapmıyor oluşumuzdur.

İnsanların zorunlu tutulduğu mekânlarda, gece apaçık ya da bir küçük delikten görülen ay ne muhteşem, ne ilham verici bir görüntüdür. Öyle ortamlarda o ayı görme şansını yakalamış kaç kişi onun büyüsünden kurtulabilmiştir? Kaç kişi sevdiği ya da sevdiklerinin de aynı anda o aynı aya bakmakta olabileceğini düşünmemiştir? Turna da böyle birşeydir. Kişiler ve durumlar arasında dolaylı ilişki niyetlerinin gönderildiği bir aracı. Ay'dan farklı olarak ya da daha ağırlıkla, açık mekânlarda çekilen ayrılığın, kopukluğun duygularının ya da acının iletilmeye çalışıldığı bir aracı. Çoban için, rençber, seferdeki asker ya da dağdaki asi için, yollara vurmuş aşık için bir aracıdır. Kendisiyle birlikte oluşturulmuş koskoca ve yazıya geçirilmemiş, dolayısıyla çok sık duruma uygun değişiklikler geçirebilen, böylece yeniden üreyen bir semboller bütününe hemen çağrışımlar yaptırabilen bir aracıdır. Uygarlığın hiçbir "nimetine" başvurmak zorunda kalmadan harekete geçirilebilen bir çağrışımlar dizisinin bir noktasıdır. Onun için okuma-yazma bilmek, kağıt, kalem, tel, tel direği, santral, özel alfabe gerekmez. İlettiğinin sonuçlarını kontrol etmez ve edilemez. Almaya açık olanlara mesajlar verir, bu nedenle turnaya sormak gerektir:

Kanadın ıslanmış yağmurdan yaştan
Turnam korkmaz mısın alıcı kuştan.

Yeni bir çağa geçiyoruz, burası kesin görünüyor. Bir yanıyla bu geçişin mekanik çağından sibernetik çağına olduğunu söyleyebiliriz. Artık insanlardan bir çarkın dişlileri olmaları beklenmiyor. Bir microchip kadar özgür olabilecekleri öngörülüyor.

Bu arada "ideolojiler ölüyor". Marx sosyalizminin ölümü karşısında ne kadar dehşete düşecektiyse, liberaller yaşasaydılar, onlar da, liberalizmlerinin o kadar ölmüş olduğunu göreceklerdi. "Artık ideolojilere gerek yok." Artık yaşama gerçekler yön veriyor: TV haberleri, borsa endeksleri, reklâmlar. Bu gerçek-

lerse medyada üretiliyor. Yavaş yavaş farklı gerçekliklerin sayısı, farklı TV istasyonu sahiplerinin sayısına, onların farklı çıkarlarının, değerlerinin, düşlerinin sayısına eşitleniyor. Bilgisayar özgürlüğünün alanı program üreticilerinin tercihlerine, daha çok ta "hard ware" üreticilerinin mamullerinin yapılarında belirledikleri alana yerleşiyor. Hâlâ bütün bu üretim zinciri insan gerektirdiğinden yavaş yavaş (?) toplumlar iletişim egemenleri ile onun dışında kalanlar olmak üzere bölünmeye başlıyor. Sanayi toplumunun egemenlerinin sermayenin sağladığı esneklikle her tür iletişimin egemenleri arasında yer almaları, her ne kadar emek-sermaye ikilisinin şekil değiştirdiğini düşündürtüyorsa da aslında ortaya yepyeni bir egemen toplumsal kesim çıkıyor. Artık doğrular bilgisayarlardan çıkarken, gerçekler televizyon kuruluşlarından öğreniliyor. En az "yorum" yapan TV haberciliği en "iyi" kabul ediliyor. "İdeolojiler ölürken", egemen olanlar gerçeğin yorumlarıyla, gerçeğin en doğru yorumunu kendilerinin yaptığı iddiasıyla çıkmıyorlar ortaya. Artık onlar gerçeğin ta kendisi oldukları iddiasındalar. Aslında bu da bir iddia değil, "gerçeğin ta kendisi." Sermayelerini bu yeni yapıya uyumlandıranlar, yani çağa "ayak uyduranlar" bu çağın egemenleri arasında yerlerini alırken, bunlara ileri bilgisayar uzmanları, hardware ve software dehaları, TV kurtları, görüntü cinleri katılıyor. Artık 19. yüzyıldan beri terennüm edilen klasik sınıflardan söz edilemez hale geliyor. Seyirlik toplum, seyredenlere ve seyrettirenlere ayrılırken, 19. yüzyılın başka bir kavramı belki de yeniden politik literatüre giriyor: Halk.

Halk... Bu kavram kendisini yeniden belki de ilk kez, bunca bütünlüklü olarak, ekoloji hareketlerinin ortaya çıkıp gelişmesiyle kurabileceğini hissettirmişti. Seyirliğin egemenleri, bu kavramın tüm insanlığı tehdit eden ekolojik kriz karşısında kendisini yeniden kurabileceğinin, herkes kadar, fakat "gerçek" olmalarının içrekliğiyle farkına vardılar. Gösterdikleri tepki, eski egemenlerin gösterdiği tepkilerden çok farklıydı. Kesinlikle barikatlar çıkmadı ortaya, 19. yüzyılın ve 20. yüzyılın ilk 50-60 yılının yöntemlerinden kökten farklı bir yöntem sergilenecekti artık. Seyirlik mekanizma, ekolojik krizin varlığını, eko sistemin çöküşe gittiğini hemen seyrettirdi. Ortada ekolojistlerin savunduğu bir gerçek ve sistemin savunduğu ayrı bir gerçek yoktu. Yüzlerce çevreci film yapılacak, ekranlardan seyircilerin üzerine balinalar boca edilecek, ekolojik kriz "gerçeği", ekolojistlerin bir ekoloji bilincini, yeni bir zihniyeti oluşturmasını engelleyecek en güçlü araç olarak kullanılacaktı. Seyirciler, medyadan iletilen her sorunun dikkate alındığı, "duruma el konulduğu" rahatlığıyla seyre devam edebilirlerdi. Filmi çekilebilen bir savaş nasıl ki insanlar için bir tehdit "oluşturmuyorsa", filmi çekilebilen bir ekolojik krizin de üstüne gidiliyor demekti. Ekolojik bilincin ilk kıvılcımlarını oluşturanlar, çevreci "soap-opera"lar karşısında, sosyalizmin kurucularının Stalin ya da En-

ver Hoca karşısında kaldıkları kadar —en az o kadar— çaresiz kaldılar. Seyrettirilen sorun gerçeğe mal oluyordu, gerçeğe mal olduğu haliyle de kendi alanıyla sınırlı bir gerçekliği oluyordu. Bu kadar "soap-opera" üretilmesinin sisteme içrek bir mantığı vardı. Belirli bir ekolojik hakikat değil, bir dizi ekolojik gerçek seyrettiriliyordu. İşçi için ayrı, bakkal, ilkokul öğrencisi, sanayici, esnaf, entelektüel ve bilim adamı için ayrı ekolojik kriz gerçekleri seyrettiriliyor, gerçekler arasındaki geçişlilik seyir içinde engelleniyordu. Geçişlilik kurmak medyanın tekelinde olduğundan başka bir araçla da bir geçişlilik kurulamıyor, "gerçeklikler" asla bir zihniyet ya da bilinç doğurmuyor, lokalize oluyordu. Bu da, halkın belirli bir gerçeklik aracılığıyla kendisini yeniden kurmasının önlenmesi anlamına geliyordu.

Tartışmayı bu noktaya getirdiğimizde belirli bir öneri ortaya çıkmaktadır. Ekolojik bilinç her ne kadar böyle bir "gerçeklik" kazanmakla değerinden herhangi bir şey yitirmese de, toplumsallaşma ve kendi iletişimini kurma şansını büyük ölçüde yitirmektedir. Burada ekoloji hareketi ve bizce onun başına gelenler, sadece bir örnek olarak verilmiştir. Aynı şey başka alternatif sembolik yapı ve dönüşüm önerilerinin de başına gelmiştir ve yine gelebilir. Bu nedenle yazımıza garip gelecek bir turna eğretilemesi ile giriştik.

Bize öyle geliyor ki, çağımızda herhangi bir toplumsal dönüşüm önerisi işe iletişim ile başlamalıdır. Burada belli bir "buluş"tan söz ediyorum. Ama bu "buluş" teknolojik bir buluş değildir şüphesiz. Alternatif TV kanalları ya da Batı'da görülmeye başladığı haliyle korsan TV'ler ise hiç değildir. Benim sözünü ettiğim "buluş" daha çok turna kadar naif bir buluştur. Seyrettirmeyecek kadar etkili, çekici ya da güzel bir buluştan sözediyorum. Seyredilemeyecek kadar bulaşıcı bir yeni iletişim belki. Neden bundan her söz ettiğimde aklıma metafizik geliyor?

İnme turnam inme, yolda kış olur
Bastığın yerler de donar taş olur
Böyle kalmaz elbet sonu hoş olur,

Nezih Erdoğan

TEN GERİ DÖNÜP HATIRLAMAK İÇİN AYRILIR

iki yumuşak et parçası
kemik, pıhtı, endişe ve meni
iki durum

ten geri dönüp hatırlamak için ayrılır
hareketin önünden gözkapakları geçer
ten ilerler, bir çehrenin yüzeyinde birikir
aşağı akar

ARADA

Bedenimle istek arasına
korkunun elbiselerini koydum:
yere atılmış bir eşarp mesela
onu yerden alıp ait olduğu yere koydum.
Sonra yatağın hemen yanıbaşında gecelikler,
aksesuarlar, alışkanlıklar.
Bir kısmından vazgeçebilirim
bir kısmını ilerde hatırlamak isteyebilirim
bir kısmı çok sonra ortaya çıkabilir-
Eve geldiğimde kapıların arkasında
gizlice yer değiştiren gölge gibi
başını çevirdiğinde korkunun hemen yanıbaşında.

SU GİBİ AZİZ

Şimdi seni çok seviyoruz
çok seviyoruz alnından
alnını çevir ve gözkapaklarına değen
suyun adını söyle/ saçlarından
geceleri o çok uzayan saçlarından akan
suyun adını söyle

Şimdi seni çok seviyoruz
yağmur suyu sana değmeyen yanlarından eskiyor
sana değmeyen yanlarından eskiyor/ kuşlar
seni ürpertmeyen yanlarından vuruluyor
ellerin bu uzayıp giden yolun sonunu gösteriyor

Biliyor ve korkmadan söylüyoruz:
şimdi seni çok seviyoruz
en çok saçlarından
akan suyun adını söylediğin gün gibi seviyoruz
atlar kaslarıyla güzel
biraz şarkıyla kendilerine gelir gibi oldular
kuşlar biraz alıkonulup dinlendirildiler

yağmur
uzun geceler
akan suyun sesleri çoğaltan sesi

YENİ YIL KARTI

Sami Baydar

İçinden "Gök suskundur, ancak suskun kimselere ulaşır yankısı." dedi İbrahim, başını Taşrada Düğün Hazırlıkları'ndan kaldırarak. Kahvedeki insanlara baktı. Ruh ve kaleydoskop arasında bir bağ, ilişki kurmalıyım diye düşündü. Kaleydoskoptan gördüğü şekillerin değişmesi, hızı, düzeni, renkleri, geometrisi ve hiç bilinmeyen bir şey; Ruh!

Bir benzerlik vardı aralarında. Kaleydoskopu iyice tanısa, anlasa ruh da böylece ortaya çıkıverecekti. "Orada kalsın" dedi içinden. Çayların parasını verip kahveden çıktı.

İçinden "İbrahim kökleri üzerinde yürür ve sokulup atılması gerekmez." dedi Emrah. Ondan kilometrelerce uzakta, bir iş yerinde. İki aydır çalışmaya başlamıştı. Şu çaycı çocuk ne kadar çok İbrahim'e benziyordu. Dikkatli bakmamam gerek. Aslında dalgın ve huzursuz bakıyordu.

"Kendini tanı ki gerçek benine kavuşasın." dedi İbrahim, köşedeki kasetçinin önünden geçerken. Ne çalıyordu acaba? Kulak kesildi. Moda olmuş eski bir şarkı. Emrah beklerken sokakta bir ayıcı tef çalıyor ve ayı oynuyordu. Emrah geldiğinde "Ayı dışarıda ben içeride oynadım." demişti. Radyoda yeni bulduğu polis radyosu dalgasından öğrendiği şarkıların sözlerini de söylemişti "Biz ayrılamayız."

İBRAHİM'İ MUTSUZ KILAN KENDİ HAYAL GÜCÜ DEĞİL EMRAHTIR

Tiksinti ve kin dolu başını göğsü üzerine eğdi Emrah. Bugün çalışırken hep İbrahim'i hatırlıyordu. Çaycı çocuk. "SEİN sözcüğü iki anlama gelir almancada: varolmak ve onun olmak" dipnot olarak bunu düştü önündeki işine. Telefon çaldı. Hep iş!

Bir noktadan sonra geriye dönüş diye bir şey kalmaz. Bu noktaya erişmek gerekiyor. İbrahim çocuksu karışlarıyla bunu anlamaya çalıştı. Bir kırtasiye dükkânından içeri girdi. Hertarafı yılbaşı kartlarıyla doldurulmuş bu dükkânda

kadınlar, genç kızlar, çocuklar arasında arkadaşlarına göndereceği kartları seçmeye başladı. Bir kart gördü; yerde elleri üzerinde bir baba, sırtında üç dört yaşlarında oğlu, yanında altı-yedi yaşlarında kızı ve bir alman kadını, anne! Emrah'ın kız arkadaşına ne kadar çok benziyor. Ve Emrah'ın hayalindeki aile! Kızarsa kızsın, yeniden barışmak istiyor derse desin. Kartı alıp öteki seçtiği kartlarla beraber kırtasiye dükkânından çıktı. Tekrar kahveye yöneldi.

Sevgili Emrah,

Yeni yılını kutlar, sağlık, başarı, şans

ve mutluluklar dilerim. Dilerim şimdiye dek

gerçekleşmemiş tüm dileklerin yeni

yılda gerçekleşir... Sevgiler...

İbrahim

"Emrah haklı" dedi İbrahim. Kartın arkasını yazarken gözü elinin üzerindeki damarın hareketine takıldı. Aradan geçen iki sene ne kadar çabuk değiştirmişti İbrahim'i. Yaşlanmıştı yüzü. Şimdi Anadolu'da, İçAnadolu bölgesinde bir ilçede Edebiyat Öğretmeni... Tenefüsler, ziller, öğrencilerin selamları, öğrencilerin anket defterleri, fotoğraf istemeleri, öğretmenler odasında boş derslerde içilen çaylar, akort edilen mandolin sesi, örgü ören bayan öğretmenler ve kahve fincanını kırdıktan sonra azarlandığı, hırlandığı için eve gelmeyen kedi. Öğrencilerin hoşuna gidiyordu bu. Etüt öğretmeni olduğu sınıftan bir çocuğa yılbaşı hediyesi alacaktı, çekilen kurada o çıkmıştı. Kitap almayacaktı, çocukları tanımıştı artık. Emrah ne yapıyordu acaba Ankara'da? İbrahim'e verdiği bütün fotoğrafları, yazdığı mektupları, küçük anı nesnelerini, kâğıtları, hepsini biriktirdiği dosyayı neden saklaması için götürüp Emrah'a vermişti? İki hafta içinde birdenbire ayrılınca hiçbirini geri vermemişti Emrah. Bir de ayrılma nedeni olarak bu ve buna benzer şeylerin geri verilmesi, inançsızlık, güvensizlik duygularının ortaya çıkması. Emrah hiçbir şey anlamamıştı işte. İbrahim paradan tasarruf yapmak için evini bırakıp bir arkadaşının evine taşınırken bunların bulunmasını, görülmesini istemiyordu. Gizliydi arkadaşlıkları. Üstelik Emrah'ı evde bulamamış, dosyayı kapı önüne bırakmıştı. Not yazmak için de üzerinde kalem bulamamış, akşam Emrah geldiğinde bu çirkin plastik, yeşil dosyayla başbaşa kalmıştı. Şeytan azapta gerek. Zaten bozuk olan ilişkileri böylece onarılamayacak bir yara daha almıştı.

"Ne yapmak istiyorsun sen?" demişti Emrah. Üstelik not yazmak için bula-

madığı kalem dosyadan çıkmıştı. "Ne demek istiyorsun?" İbrahim'in yazlık gömleğinde ve pantolon cebinde taşıyamadığı ama gerekeceğine inandığı, yanına aldığı, yolda dosya içine sıkıştırdığı ve unuttuğu tükenmez kalem!

"Hiç bir şey demek istemiyorum. Orada arkadaşlarım herşeyimi karıştırıyorlar. Sen evde yoktun!" İki senedir yüzünü görmediği Emrah. Mimar Emrah. Ama mimarlık yapmayacak, ailesi zengin. Öğrenciyken tanışmışlardı, hemen arkadaş olmuşlardı. O kitabı bulup okusam mı diye düşündü İbrahim. Ne diyordu reklamında:

Çocukluktan yetişkinliğe geçerken hangi arkadaşlarınıza ya da yaşantıya sırtınızı döndünüz? Bu, ihanetin burukluğunu unutmadan, yetişkinlerin dünyasıyla barışmayı deneyen bir roman.

Ama nasıl edinebilirdi ki? İki ay önce ilçeye gelen gezici kitap sergisinde görmüştü fakat almamıştı. Daha çok konusunu bildiği ama okumadığı klasiklere parasını yatırmıştı. Tekrar çay istedi İbrahim. Emrah'a, giderek Emrah'a benzettiği çaycı gençten. Çayını verdikten sonra gidip elleri arkasında duvara yaslanmış bu genç çocukta, aynı Emrah'ın baş hareketleri, ten rengi, omuzlarının darlığı ve düşüklüğü, İbrahime bakışı. Daha çok bakmamalıyım dedi İbrahim. Kahve sahibi geldi içeri ve "Sizi şöyle alalım Öğretmen Bey; oyun oynayanlardan rahatsız olursunuz, çalışamazsınız." Kartlarını, kitaplarını toplayıp döner koltuğu olan, üzeri lacivert halıfleks kaplı uzun büro masasına geçti İbrahim. "Biz olmasak da siz buraya, masaya oturun Öğretmen Bey! Çekinmeyin."

"Koku, kadınların erkeklere karşı kullandıkları gizli bir silahtır." diye yazdı Emrah önündeki iş kağıdına. "Dünyada bir çok nimetler vardır. Bunların en hayırlısı iyi bir kadındır." sözünü hatırladı babasının. Sonra saymaya başladı, yazarak:

Hint kadınları, Acem kadınları, Bağdat kadınları, Mısır kadınları, Sudan kadınları, Habeş kadınları, Yemen kadınları, Fas kadınları, Cezayir kadınları, Hicaz kadınları, Şam kadınları, Halep kadınları, Anadolu kadınları, İstanbul kadınları, Rum kadınları, Ermeni kadınları, Yahudi kadınları, Çingene kadınları, Rumeli kadınları, Arnavut kadınları, Boşnak kadınları, Tatar kadınları, Gürcü kadınları, Çerkes kadınları, Frenk kadınları, Leh kadınları, Nemçe kadınları, İspanya kadınları, İngiliz kadınları, Rus kadınları, Felemenk kadınları, Yeni Dünya kadınları, Öteki Milletlerin kadınları...

Çaycı çocuk, taze demlenmiş tavşankanı bir bardak çayı getirip masaya bıraktı. Emrah başını kaldırıp çocuğa baktı. Çocuk öteki masalara da çay bıraktı. Emrah tiksinti ve kin dolu başını göğsü üstüne eğmeyi bu çocukla bakıştıklarından öğreniyordu ve kalbi çocuksu karışlarla İbrahim'e doğru gi-

diyordu artık. Çaycı çocuk yine o öykülerinden birini anlatıyordu Özlem Hanıma:

"Çok fakir bir öğretmen vardı bizim köyde. O kadar fakirdi ki kış mevsiminde yalnızca ince bir ceket giymişti. Bu arada sel bir ayıyı dağdan indirmiş sürükleyip götürüyordu. Ayının kafası suyun içinde gizlenmiş olduğundan çocuklar yalnız sırtını görüp öğretmenlerine "Öğretmen, işte ırmağa bir kürk palto düşmüş sen de çok üşüyorsun, onu alsana!" dediler. Öğretmen de soğuğun şiddeti ve çok muhtaç olduğundan kürkü almak üzere suya atılınca, ayı keskin pençelerini ona geçirdi. Böylece öğretmen de suda ayının pençesine düşmüş oldu. Çocuklar "Hey öğretmen, öğretmen ya kürk paltoyu getir yahut getiremiyorsan kendin gel!" diye bağırıp durdular. Öğretmen "Ben kürk paltoyu bırakıyorum ama o beni bırakmıyor ne yapayım!" dedi."

İbrahim kahveden çıkıp postaneye doğru giderken, bir an kendini zırhlar içinde hissetti. Cümle sonlarında noktaya yer vermese miydi? Nokta olmadığında sözleri, yazdıkları artık geri (kendine) dönmeyecekti. Emrah'a doğru uçup, geri gelmemek üzere ona katılacaklardı. Keşke başka türlü yazabilseydi:

Sana bir kitap bile yollayamıyorum.

Bugün bir kartla da olsa yakınında

bulunmayı ne çok gereksiniyorum bilsen!

Sana sürekli yazmak istiyorum. Alnımda sürekli

bir seyiriş..

(Ne kadar çok doktor vardı bu ilçede.) Birden bir tabelada Josef K. okuduğunu sandı. Dikkat etti. Bir meşrubat reklamıydı. "Kuşkusuz bu da suçlu duruma düşürüyor beni." dedi gülümsemesine engel olamayarak. "Öyle ya neden bu dünyayı terketmek istiyorum!"

Emrah yanağında yeni çıkan çıbanla ilgilenmeye başladı. Normal yaşam ve görünürde daha gerçek korku arasında boyuna titreyip duran sınır. Birden Özlem Hanım "En berbat şey pencerenin ardında." dedi. Emrah elini yüzünden çekerek itiraf edebileceği herşeyin bu pencerenin ardında olduğunu, başka her şeyin meleksi olduğunu düşündü. İbrahim'in getirdiği dosyadan çıkan çeşitli Kafka fotoğraflarını hatırladı. Cehenneme götüren beş temel ilkeyi yazarak dosyaya koyan İbrahim! Birlikte içtikleri nescafe poşetlerini, pasta kutularından mutlaka bir parçayı, şimdiye kadar herşeyi saklayan İbrahim!

İbrahim zarfa pulu yapıştırıp postaya atacakken birden zarfı diliyle ıslatıp kapattı. "İyileşmemiş bir yara nasıl kapanabilirse zarflarda içine kart konulduğunda öyle kapanıyorlar." dedi. Memur Bayan elindekinin mektup olmadığını hatırlattı. Bir an kararsız kaldılar. İbrahim tekrar pul istedi. Sonra vazgeçti. Kartı yırtıp çöp kutusuna attı. Postanedeki kadınlar ona bakıp güldüler. Postaneden dışarı çıkıp, kırtasiye dükkânına doğru yürümeye başladı.

İKTİDARI ÖVEN GALİP

Modernist Roman(s)ımızın Çerçevesi ve Ödipal Anlatının Sınırları

Süha Oğuzertem

> Divan edebiyatı kaideci bir edebiyattır. Hayatla alâkası azdır. Kitabî ve mücerrettir. Mazmun ve mevhum edebiyatıdır. vs. Evet... Fakat kaideci, kitabî ve mücerret dediğimiz bu edebiyat nedir? Ne gibi esaslara dayanmakta, hangi vasıfları ve hususiyetleri ihtiva etmektedir?
>
> Her edebiyat, kendi devrinin bir tefekkür, tehassüs ve tehayyül kâinatıdır. Kendi devrinin hususiyetlerini, zevklerini, san'at telâkkilerini, hurafelerini, itikatlarını, hakiki ve bâtıl bütün bilgilerini taşır. Divan edebiyatımız da, hayatla alâkası ne kadar az olursa olsun, cemiyet hayatının seyrini takip etmekle, onun akislerini taşımaktadır.
>
> *AGÂH SIRRI LEVEND, Divan Edebiyatı*

Orhan Pamuk'un son yapıtı *Kara Kitap*'ın, Türkçe'de anladığımız anlamda bir roman değil, alegorik bir romans, bir mesnevi, bir âşık hikâyesi olduğunu düşünmek, bu yapıtın hangi paradigma çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğine bir açıklık getirebilir. Pamuk, bu yapıtta romansı yeniden keşfetmekle kalmıyor, ödipal anlatıyı mükemmelleştiriyor ve modernist romanımızı bir sınıra getiriyor.

MODERNİZMİMİZİN ÇERÇEVESİ

Edebiyatımızda modernizm kendini "forma önem verme," "teknik yenilikçilik," "yazarın/karakterin öz-bilincini ön plana çıkarma" ve "sloganlardan arınma" gibi idealler yoluyla duyurdu. Zamanla bu idealların arkasında daha kapsamlı bir sosyal dönüşüm, yeniden tanımlama ve sınıflandırma paketinin bulunduğu anlaşıldı. Bu paketle, sanatın özerkliğini, sanat yapıtının bütün-

lüğünü, sanatçının ayrıcalığını vurgulayan düşünceler, profesyonellik, elitlik gibi yeni yaşam tarzına uygun ilkeler, dünyayı dilin oluşturduğu türünden dil kuramları, tarihte sürekliliğin, toplumda bütünlüğün altını çizen doktrinler bulunuyordu. Bu kültürel program, edebiyatımızda 1930'lardan 1990'a kadar geçen süre içinde çeşitli ataklar yaparak güçlendi ve bugün toplumun üst düzey kültürel üretimine egemen oldu. Bir zamanlar "bunalım edebiyatı" denerek küçümsenen yazı türü artık Pamuk'un yapıtlarında kendini norm olarak kabul ettiriyor.

Sayın Berna Moran'ın, son kitabında,[1] modernizmimizi kabaca 1950 sonrasına, "sınıflılık" olarak tanımlanan döneme yerleştirdiğini okuyoruz. Ancak Moran, birçok bakımdan güzel ve yararlı olan çalışmasında, modernizmin Tanpınar'dan sonraki en önemli temsilcilerinin (Yusuf Atılgan, Oğuz Atay) yapıtlarında dile gelen değerleri eleştiriye tabi tutmuyor, bu "sınıflılık" döneminin ürünlerini "sınıfsallık" açısından değerlendirmiyor. Oysa Tanpınar'ı izleyen modernist edebiyatımız, tam da ortaçağdan çıkışın büyük ölçüde tamamlandığı ve yeni burjuva toplum, geçiş devresininkinden çok farklı türde aydınlar üretmeye başladığı bir dönemde ortaya çıkmıştı. Hatta sosyolojik açıdan bakıldığında, modernist edebiyatın, yeni türdeki aydının dünya görüşünün ve ideallerinin billurlaşmış ifadesi olarak işlev gördüğü belirtilebilir. Bu durumda bu edebiyatta dile gelen idealleri toplumun yeni kültürel şartlarının bir ifadesi ve bu edebiyatın üreticilerini de bütün anlaşılmama ve bunalım söylemine rağmen ya da tam da bu yüzden, yeni kültürel üst zümrenin temsilcileri olarak görmek kanımca yerinde olacaktır.

Modernizm, burjuvazinin toplumsal ve kültürel yaşama egemen olma sürecinin tamamlandığı ve bu sınıfın toplumdaki sosyal bölünme ve ayrıcalık mekanizmaları üstündeki dönüştürücü etkisinin kaybolduğu dönemde gündeme geldi. Ortaçağın egemen ilişkileri ile hesaplaşma bu sınıfın gündeminden çıkıktan sonra burjuvazi, toplumun alt kesimleri ve popüler gelenekler ile bağlantılarını koparmış ve toplumdaki yeni ayrıcalık mekanizmalarının üstüne oturmuştu. Bugün toplumumuzun üst kesiminde ve genel olarak aydınlar arasında kendini yoğun olarak gösteren profesyonellik ve elitlik idealleri, politikaya ve halkın sosyal hayatına küçümseyerek bakış, doğal ve yalın olandan çok, yapay ve gösterişli olana duyulan hayranlık, önceki dönemin aydınlarını fazla "sosyal" ve "politik" oldukları için eleştirme, ve genel olarak kültürel üretimde modernizmin değerlerinin bir norm olarak kabul edilmesi, kanımca ülkede son kırk yıl içinde meydana gelen sınıfsal değişikliklerle ilgili. Bu değişikliğin burada bizi ilgilendiren en önemli öğesi, burjuvazinin tutuculaşması ve aydınların konumunda buna uygun düşen değişim; yani, toplumun artık farklı türde, farklı değerlere sahip aydınlar üretiyor oluşu. Farklı

1. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, 2 (İstanbul: İletişim Yayınları,

değerler derken, özetle, ayrıcalıklarından son derece hoşnut olan, bu yüzden üzerlerinde vicdani bir ağırlık duymayan ve bu ayrıcalıklara dört elle sarılan aydın tipinden söz ediyorum.

Aslında, fazla derine inmeden, Orhan Pamuk'un yapıtlarını bu bağlamda ele almamız gerektiği, *Kara Kitap*'a eklenen seçme eleştirilerin içeriğinden de kolaylıkla anlaşılabilir. Bu eleştirilerde ülkenin önde gelen eleştirmenleri yazarın anlatım tekniğini, ustalığını, şablon ve söylevciliğe kapılmayışını, bilinçliliğini, vb. övüyorlar. Kısacası, Pamuk edebiyatımızın içinde bulunduğu modernist paradigmaya uygun olan, bu paradigmanın beklentilerine yanıt veren yapıtlar veriyor. Modernist yazarın artık anlaşılmama problemini aştığı görülüyor; şimdi onu herkes anlamakta.

Kuşkusuz, sanata modernist paradigma içinden bakan eleştirmenlerden estetik değerlerin, sanatı sanat yapan şeyin ne olduğunu bir türlü öğrenemiyoruz. Ancak sanatın saflığa kavuşmak için siyasetten, toplum sorunlarından, tarihten, öğreticilikten, retorikten ve nihayet "gerçeklik"ten kurtulması ve sadece "uydurmak" ve "kurmak" ile uğraşması gerektiğinde eleştirmen ve yazarlarımız çoktan anlaşmışlar.

Bu yazıda, sözünü ettiğim değer değişiminin edebiyata yansıyan bir bileşkesi olarak romans, romansın üzerinde yükseldiği ödipal/metafizik mekanizma ve bu olguların Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ında aldıkları biçimden söz edeceğim. Yalnız öncelikle şu kısa açıklamaları yapmayı zorunlu sayıyorum:

1- Burada "modernizm"i bir dönem tanımlaması olarak değil, batıda kabaca 1850'den, bizde ise kabaca 1950'den sonra (Tanpınar bir istisna) sanat/edebiyat çevrelerinde gelişip, üst düzey kültürel üretime egemen olan ve yukarda genel çerçevesini çizmeye çalıştığım bazı ideal ve pratiklerin genel adı olarak kullanıyorum. Kuşkusuz sözünü ettiğim dönemlerde etkinliğini bu idealler aracılığıyla tanımlamamış, bunlara direnmiş, alternatifleri araştırmış çok önemli sanatçılar, batıda örneğin bir Brecht, bizde de sanatın bir tür din olduğu, ya da sanatın hayattan önce geldiği gibi kavrayışlara temelden karşı çıkmış olan bir Sait Faik vardır.

2- "Romans" derken ortaçağ yüksek kültürünün en önemli edebiyat ürününden, belli başlı özellikleri saptanmış olan bir edebiyat türünden söz ediyorum. Bunu "romantizm" ile, özellikle de Fransız Devrimi öncesinin radikal romantizmi (Rousseau, Goethe) ile karıştırmamak gerekir.

3- "Ödipal anlatı"yı ise kaynağını patriyarkal (sınıflı-uygar) toplumun egemen aile yapısı ve cinsiyetlerarası ilişkilerinde bulan bir psikoseksüel "geçiş" ya da "olgunlaşma" miti olarak ele alıyorum.

MODERNİST ROMANS

Bizde romanın dünyasını ve değerlerini ilk kez yeniden keşfeden kişi, kuşkusuz, modernist edebiyatımızın kurucusu saydığımız Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. Batıda klasik gerçekçiliğin sona erişi ve modernizmin yükselişiyle birlikte romans nasıl yeniden önem kazandıysa, bizde de Tanpınar benzer bir gelişmenin yolunu açtı. Burada Tanpınar'ın düşünce sistemini ve yapıtlarının yapısını ele alamayacağım için[2] anlamlı olduğunu sandığım küçük bir örnekle yetineceğim. Yazarın "Geçmiş Zaman Elbiseleri" adlı öyküsünde kadın karakter ile anlatıcı-başkişi arasında şöyle bir diyalog geçer:

> — *Adımdan size ne, dedi. Ayşe, Zeynep, Fatma... Bana istediğiniz adı verebilirsiniz.*
>
> — *Öyle bir hakkım olsa ben size başka isimler veririm, dedim. Meselâ Leylâ, Şirin, Zühre...*[3]

Burada kadın karaktere, romansa ait adlar vermeyi arzulama şeklinde kendini gösteren "masum" keyfiyetin anlamını biraz irdelediğimizde, ilk olarak romans dünyasının ödipal anlatısında kadının problematik yeri ile, bunun ardından da yoğun bir sosyal ve psikoseksüel bölünmeler zinciri ile karşılaşmamız kaçınılmaz. Tanpınar'ın öykü ve romanları, karakterlerin içselleştirdikleri erkek/kadın, kültür/doğa, zihin/beden, uygarlık/ilkellik ve şehir/taşra gibi radikal bölünmelerin hesaplaşma alanı. Yazar bu bölünmelerde taraf tutmakta, birinci terimlerin ikinci terimler üstünde ayrıcalığını ilan etmeye çalışmakta, ancak sisteme içkin olan ikinci terim umulmadık kılıklarda başkaldırarak birinci terimin üstünlüğünü sorgulamakta.

Tanpınar'ın yeniden gündeme getirdiği romans, Orhan Pamuk'tan önce modernizmimizin önde gelen isimlerinden olan Yusuf Atılgan, Oğuz Atay, Erhan Bener ve Selim İleri gibi yazarların yapıtlarında da altta yatan mekanizma olarak kendini gösteriyor. Aslında romans yapısı ve ödipal anlatının, bütün edebi yaratının altında yatan temel mekanizma olduğu öne sürülebilir (ve sürülüyor); ancak bazı dönemlerde ve bazı yazarlarda bunun daha belirgin

2. Tanpınar'ın öykülerini "Fictions of Narcissizm: 'Nature' and 'Culture' in the Stories of Ahmet Hamdi Tanpınar" başlıklı master tezimde ayrıntılı olarak incelemeye çalıştım (Indiana University, 1990). Bu teze dayanan kısa bir makale *Turkish Studies Association Bulletin*'in Sonbahar 1990 sayısında bulunabilir.
3. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Hikâyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), s. 224.

olduğu, bazen de yazarların bu yapılara cepheden tavır aldıkları görülüyor. Örneğin edebiyatımızın klasik gerçekçilik döneminde (Hüseyin Rahmi, Halide Edip, Halit Ziya, Reşat Nuri, Yakup Kadri), yazarların romans mekanizmaları ile kurdukları ilişkilerin bir dizi iç çelişme taşıdığı gözlenebilir. Selim İleri'nin, "romantizm"ini yeniden keşfetmemizi istediği Reşat Nuri Güntekin'in yapıtlarına, örneğin *Bir Kadın Düşmanı* na baktığımızda, romanın romansa ait temel cinsi rol ve toplumsal statü bölünmeleri üstüne kurulmuş olduğunu, ancak yazarın bu bölünmelere son derece anlamlı bir eleştiri de yönelttiğini ("sevgisizlik", "sevme yeteneğinin yokluğu") görürüz. Modernist yazarlarımızda ise, romans eleştirisinin bütünüyle sona erdiğini, tersine, bu yazarın esinlerini romans dünyasının ideolojik nitelikli bölünmelerinden aldıklarını söyleyebiliriz. Bu konuyu burada etraflı olarak ele alamayacağım için sadece küçük bir örnek olarak Erhan Bener'in *Sisli Yaz* adlı romanının peri kızları ve cadıların temsil ettiği, metafizik bir saflık/kirlenmişlik perspektifi açısından okunmasını önerebilirim.

KARA KİTAP'IN MÜKEMMELLİĞİ

Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ı edebiyatımızda yarım yüzyıllık geçmişi olan yeni-romans geleneğini taçlandırıyor; bu yapıt modernist romanımızı, artık adını da koyarak, "Rüya ile Galip" (s. 409)[4] şeklinde mükemmelleştiriyor. Modernist değerleri ve romans dünyasını 1930'larda yeniden keşfeden Tanpınar'dan farklı olarak, Orhan Pamuk'un bu keşifleri yapması için özel bir çaba göstermesine gerek yok; çünkü o katılacağı kültürel geleneği hazır bulmuş, onun içine doğmuş durumda —hem de elverişli politik koşullarda.

Oysa romanlarının dış görünüşüne ve evrimine baktığımızda, Orhan Pamuk'un modernizmi ve romansı edebiyatımızda ilk defa, kendi kendine ve kendi için keşfettiği şeklinde bir görüntü ile karşılaşıyoruz. Sanki yazar çoktan sona ermiş bulunan gerçekçi paradigmaya bir de kendi son vermek istemiştir. Bunun için de romanları *benzeti* (mimesis) öğelerinin ağır bastığı (ve dolayısıyla klasik gerçekçiliği hatırlatan) *Cevdet Bey ve Oğulları*'ndan, *anlatı* (diegesis) öğelerinin büyük ağırlık kazandığı *Beyaz Kale* ve *Kara Kitap*'a evrilmiştir. Kullanılan teknikler edebiyat yapıtlarını anlamada tek ölçüt olmadığından, bu evrimin kendi içinde anlamlı olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakacağım. Yalnız, gözlediğim kadarıyla, bu süreç boyunca temel modernist değerlerde önemli bir değişme yok. Yazar kendisine modernistlerden öğrendiği bir Sanat/Hayat ikilemi yaratmış, yapıtlarını, bu kavgada Sanat'ı galip getirmeye adamış. *Cevdet Bey*'de başlayan bu program, *Kara Kitap*'ın "'hayat' [denen] o iğrenç kargaşanın çamuru" (s. 167), ya da "bu rezil dünya-

4. *Kara Kitap* (İstanbul: Can Yayınları, 1990).

mızın yavan ve sıradan anlarından birinde" (s. 357) gibi parlak yan cümlelerinde devam ediyor. *Kara Kitap*'ın "mükemmel"liği ise, önceki romanlarda duyulan dış seslerin, temel bakış açısına aykırı düşen ve potansiyel olarak "yıkıcı" perspektiflerin bu romanda dikkatle ayıklanmış olmasından geliyor. Örneğin *Cevdet Bey*'de okura temel perspektifi sağlayan Ahmet'in yüksek sanat ideali diğer bir karakter tarafından eleştiriliyordu. Aynı şekilde, *Beyaz Kale*'deki Evliya (Çelebi) karakterinin sunduğu perspektif, anlatıcı-başkişinin yapmak istedikleri ile temelden çelişiyordu. Her iki romanda da bu aykırı sesler her nasılsa yapıta girmişti ve buralarda, asgari düzeyde de olsa, yazarın dış kuvvetlerle hesaplaşmalarına tanık oluyorduk. Yazarın yapıtına dahil ettiği bu aykırı perspektifler, iyi değerlendirilirse, kendisinin temel perspektifini sorgulamamızı sağlayıcı bir etki yapabilirdi. Mükemmel bir monolog olan *Kara Kitap*'ta ise aykırı sesler dikkatle ayıklanmış.

Benzeti ögelerini (diyalog, betimleme) açıkça anlatıcının perspektifine bağımlı kılan *Kara Kitap*'taki monolojik anlatının okura bir kolaylık sağladığını da görmek gerek. Okur artık anlatıcıyı başkişiden, başkişiyi diğer kişilerden ayırdetme ve yapıtın mesajını doğru olarak anlama gibi zahmetlere katlanmayacak. Orhan Pamuk bu ayrımların ortadan kaldırılması girişimine biraz ürkekçe de olsa "yazar"ı da katmış. Romanın son bölümünde "yazar" okuyucuya doğrudan sesleniyor, yapıtın bütününü üstleniyor, ancak bu "yazar"ın Orhan Pamuk mu yoksa bir "üst anlatıcı" mı olduğu sorusu muğlak bırakılıyor. Anlayabildiğim kadarıyla burada amaç, yazarı da hikâye düzeninin (ya da "yazı"nın) parçası kılmak ve böylelikle bütün kötülüklerin kaynağı olan "gerçeklik"ten (ya da "dış dünya"dan) bütünüyle kurtulmak, geriye sadece "hikâye"yi, "yazı"yı bırakmak.

Yazarın farklı perspektifleri ayıklayarak geriye çıplak şekliyle monolojik anlatıyı bırakan roman(s)ı ve bu roman(s)ın dayandığı sadeleştirilmiş metafizik, okurun işini kolaylaştırıyor. Okur, sahibi "yazar"-anlatıcı-başkişi olan bu uzun monoloğun dayandığı değerleri billurlaştırabilirse, geriye üzerinde düşünülecek ve tartışılacak bir şey kalmayacak.

Öte yandan, "yazar"ı hikâyenin parçası yapan, dolayısıyla da yaşantılarımızı (*Kuran*'da olduğu gibi) hakikatin kendi değil, bir "tecelli"sine dönüştüren adım, aynı zamanda, modernist yazarların tipik olarak hiç hoşlanmadıkları biyografik eleştiriye de kapıyı aralamakta. Bu saptamayı yapmaktan amacımız Pamuk'un açtığı kapıdan içeri girerek, yazarın, romanın kahramanı ile aynı kimlik problemine sahip olduğunu iddia etmek değil. Burada bizi, sadece bize sunulan "mükemmel", "bütüncül" ve "birleşik" monoloğun iç dinamikleri, seyrettiğimiz bölünme ve yer değiştirmelerin anlamı ilgilendiriyor.

ROMANS VE KAHRAMANI

Ortaçağ üst kültürünün (batıda ve bizde) belli başlı edebiyat ürünü olan romans, radikal bölünmeyi, bölünmeleri anlatır. Bu bölünmeler paralel, çok boyutlu ve katmanlıdır. Romansın dünyası toplumsal, metafizik ve cinsiyetlerarası bölünmenin dünyasıdır. Dünya bölünmüştür, insan bölünmüştür, erkek bölünmüştür. Romansın başkişisi bir "kahraman"dır ve bu kahraman "aşağı" kabul edilen gündelik yaşamın ve "sıradan" kabul edilen insanların üstündedir. Romansın tipik yapısı, bölünme, kavuşma amacıyla yolculuğa çıkma, ve "aşağı dünya"daki engeller yüzünden kavuşmanın sürekli olarak ertelenmesinden oluşur. Yüksek şeyleri hakeden romans kahramanı yanlışlıkla bu dünyaya düşmüştür. Ona göre bu aşağı dünya, engellerini aşması gerektiği bir cehennemdir. Sevgilisi ile aşağı dünyada birleşemeyen âşık/kahraman ona ebediyette kavuşur. Sonuçtaki kavuşma başlangıcın saflığına, bozulmamışlığına, cennete, tanrının huzuruna dönüşle gerçekleşir. Alegoriye ağırlıkla yer veren romanslarda karakterler insanlar değil, insan, hayvan, ejderha kılığına bürünmüş bazı dinsel, metafizik ilkelerdir. Northrop Frye'ın özetlediği gibi romans bir tür "(laik?) kutsal yazı"dır ve romanstaki yerdeğiştirmelerin mecaz (metafor) anahtarı *Kutsal Kitap*'ta bulunmaktadır.[5]

Kara Kitap'ta "yazar"-anlatıcı-başkişi, biz sıradan insanların üstünde olan bir KAHRAMAN. Kendileri Galip, Fatih ve Şehzade olmaktalar. Kahramanımız sıradan insanların, düşünmeden yaşadığı iddia edilen vatandaşların ("vatandaş" bir alay sözcüğü olmuştur), kısacası bizim gibi fanilerin arasına inmekte, bu aşağı dünyanın ne kadar aşağı olduğunu kanıtladıktan sonra, biz zavallıların hayal bile edemeyeceği ebediyete kavuşmakta.

"Aşağı dünya" karadır. Bu karalığı kapak resmi çok güzel anlatıyor (ressam Selim Cebeci'yi kutluyoruz). "Yazar"-anlatıcı-başkişi (ya da kahraman) dünyaya siyaha boyanmış bir pencereden bakıyor, dışarısını kara bir tablo olarak görüyor, bir yerde Celal'in kara gözlüklerini takıyor (s. 304). Bu durumda dışarıya ait bir şey görmediği, görmek istemediği, evin (ya da kafasının) içinde bulunan malzemeyle yetindiği açık. O, dünyanın ne kadar kara olduğunu baştan biliyor. Saflığa kavuşmak için dış dünya, gerçek, doğal olan, aşağılanmalı, küçümsenmeli, yok ilan edilmeli. "Tarih", "toplum", "gerçeklik", "hakikat" gibi sözcükler hakkında derin gibi görünen ve kuşku uyandıran sorular sorulmalı. Sadece dilde bu sözcüklerin bulunması bile, Ben'in azametine ve mükemmelliğine gölge düşürüyor.

Kara Kitap'ta hem Celal'in yazılarının temaları (Alâaddin'in dükkânı, manken-

5. Bu konuda yazarın *The Secular Scripture* (Cambridge: Harvard University Press, 1976) ve başka yapıtlarına bakılmalıdır.

cilik, apartman karanlığı, vb.) hem de kahramanın alegorik yolculuğu boyunca dolaştığı "aşağı dünya"ya ait mekânlar (yemek, gazete, sinema, randevuevi, pavyon, manken atölyesi) açıkça metafizik simgesellikleri ile dikkat çekiyorlar. Bu mekânlar ve buralarda boy gösteren şahsiyetler aşağı dünyanın, ya da dindar bir insanın deyişiyle "bu dünya"nın kişileştirilmiş ifadeleri. Bu yer ve kişiler, metafizik ikililerin negatif kutbunda yer alan "bedensellik", "zamansallık", "rastlantısallık" gibi ilkeleri temsil ediyor ve üstün ilkeler olan "ruh", "ebediyet" ve "zorunluluk"un karşı kutbunda yer alıyorlar. (Tanpınar'la ilgili incelememde bu kategoriye, tek tanrılı dinler ve metafizikteki anlamına dikkat çekerek, "*Doğa*" adını vermiştim.)

Roman(s)ın sonunda kahramanımız "gündelik" ve "yavan" olarak değerlendirdiği ve dolayısıyla kendisine yakıştırmadığı bu dünyadan kurtulacak, kalıcı ve ebedi olana kavuşacak. Bu kavuşma, "kadın" olarak görülen bedenden, "bu dünya"dan kurtulup başlangıca, saflığı bozulmamış ve kirlenmemiş olan androjeniye, erkek ve kadının henüz farklılaşmadığı ve ebedi bir tamlık içinde yaşadığı (iddia edilen) döneme dönüşle gerçekleşecek.

MECAZIN DİKEYLİĞİ

Kara Kitap bir alegorik romans olduğuna göre, bir alegorik romans gibi okunmalı. Ayrıca bu romansın her alegorik romans gibi alegorik romansın sistemini de anlattığını akılda tutmak gerek. *Kara Kitap* sadece Şeyh Galip'in *Hüsn-ü Aşk*'ını değil, bir edebiyat türü olarak romansın kuruluşunu izlemekte, onun mekanizmalarını yeniden üretmekte. Yapıt, bir olayı, süreci, evreyi, geçişi, keşfi vb. değil, bir sistemi, ödipal dramanın sabit çelişmelerini anlatmakta. Bu romans bir süreç olarak değil, bir ürün, baştan tasarlanmış, kurulmuş, bitmiş, ucu kapalı, sınırları belli, sadeleştirilmiş bir metafiziğin kalıplaşmış kutuplarına oturtulmuş, iç çelişmelerinden ayıklanmış monolojik bir ürün olarak okunmalı. Ne de olsa yazar bize "her zaman" ve "her yerde," ebedi ve evrensel olarak görülen konum ve ilişkileri anlatıyor. Edebiyat tarihinde "değişken" ve "geçici" olana karşı "ebedi" ve "evrensel" olanı anlatma işini, tipik olarak ortaçağ üst kültürüne egemen olan alegorik romanslar üstlendiğinden, yazar mesajını taşıyacak formu hazır olarak bulmuş.

Bu bize Bakhtin'in "dikey yer-zaman" (kronotop) dediği ve tipik olarak Rönesans öncesi yapıtlarda (Langland, Dante) bulunduğunu söylediği yer ve zaman anlayışını hatırlatıyor. Bakhtin'e göre bu yapıtlarda dikey dünya kendini, herşeyin eşzamanlılık içinde varolması, ebediyet içinde yanyana mevcut olması şeklinde gösterir. Bu dikey dünyada, yatay zamanda görülen öncelik ve

sonralık gibi ilişkiler bulunmaz. Herşey tek bir zamanda (ya da zamanın dışında) ve hiyerarşik ilişkiler içinde varolur.[6] Bakhtin'in Rönesans öncesi yapıtlara atfettiği dikey yer-zaman anlayışı, tam da *Kara Kitap*'ta anlatılan konum ve ilişkiler gibi, ödipal dramanın metafizik kesinlikler üstüne kurulu dikey dünyası gibi işliyor. Bu dramanın oyuncuları ise, rollerini ezberlemiş olan ilkeler (prensipler). *Kara Kitap*'ın iyiler ve kötülere, hayranlık ve nefret uyandıran tiplere bölünmüş olan dünyasındaki öğeler soyut, saf ve mükemmel oluşlarıyla dikkat çekiyorlar. Karakterler temsil ettikleri ilkeleri kişiliklerinde saf olarak barındırıyorlar. Zaten önemli olan karakterler değil, karakterlerin işgal ettikleri pozisyonların sabit ve ebedi olması.

Orhan Pamuk'un alegorik romansında dikey kuruluş, en çarpıcı olarak karakterler arasındaki dikey ilişkilerde görülüyor. *Kara Kitap*'ta karakterler birbirlerine *mecazi* olarak bağlanmakta, birbirleriyle mecaz ilişkisine girmekteler. Kuramcılara göre mecaz (metafor), kavramlar arasındaki dikey ilişkilerden oluşur ve birbirinin yerine geçebilen kavramlar mecazı oluşturur. *Kara Kitap*'taki tek yer değiştirme Galip'in Celal'in yerini alması değil; birçok karakter birbiriyle yer değiştirmekte, daha doğrusu değiştirebilmekte. Celal ile Galip, Galip ile Mehmet, Mehmet ile Celal, Galip ile Nihat, Baba ile Amca, Anne ile Yenge, Oğul ile Yeğen arasındaki ilişkiler hep mecazi. Ayrıca kahraman(lar)ımız ile, ilk bakışta tarihi gibi görünen Mevlana, Fatih Sultan Mehmet, Şeyh Galip ve Coleridge (Dr. Cole Ridge) gibi şahsiyetler arasındaki ilişkiler de mecazi.

Dolayısıyla, zaman anlayışında geniş zaman, toplum anlayışında hiyerarşik statü ilişkileri üstüne kurulu olan *Kara Kitap*, tiplemelerinde de dikey. Dikeylik kaygısı, kahramanın kafasındaki "benzeme" ve "taklit" uğraşlarından sıyrılma çabalarında dikkat çekici bir düzeye erişiyor. Galip, Celal'i "taklit etmek" (onun *gibi* olmak) değil, onun yerine geçmek istiyor. Dolayısıyla o "hiçbir şeyi başka bir şey ile ilişkilendirmemek için, 'gibi' kelimesini aklına bile getirmek istemiyordu" (s. 315). "Gibi," birbirleriyle ilişkisi olmayan şeyler arasında ilişki kurduğu, ilkelerin saflığını bozduğu için, mecazı, yani yer değiştirebilmeyi kirleten bir unsur olarak görülür. Galip benzemek değil, "asıl" olmak istiyor. "Asıl" olan erkektir, Galip de asıl erkek olmak istiyor. Asıl erkek olabilmek için kahramanımızın içindeki kadından kurtulması gerek. Yalnız "hikâye anlatarak" asıl erkek olabileceği için, kahramanımız da "ebedi" ve "evrensel" bir erkek oluş mitini, ödipal dramayı anlatıyor.

Kuşkusuz, burada kendini gösteren dikeylik ideali, ebedi bütünlük, tamlık ve çelişmesizlik idealinden başka bir şey değil; yoksa mükemmel mecaz ol-

6. Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination* (Austin: University of Texas Press, 1981), ss. 157-66.

madığı gibi, bütün terimleri birbiriyle yer değiştirebilecek bir anlatı da kurulamaz.

Şimdi Orhan Pamuk'un alegorik romansının ebedi, evrensel, saf ve soyut ilkelerine, bu ilkelerin vücut bulmuş tecellilerine göz atalım.

OROSPU-CADI

Kara Kitap'ta kadın yok. Sadece adı var. (*Beyaz Kale* de aynı.) Kadının yerini metafizik anlamla yüklü bir "kadınlık ilkesi" almış. Zaten kadının olmadığı yerde romansın oluşu edebiyat tarihinde nerdeyse bir zorunluluk yasası gibi işler. Saflığın elde edilmesi için kadınlık ilkesinden kurtulmak gerektiği, romansa ait bir sabit.

Olmayan kadın ya da bu olmayan kadının yerini almış olan kadınlık ilkesinin öğeleri neler? Bu ilkenin işlevi ne?

Kahraman, olmayan kadını rüyasında görüyor. Olan Rüya, yani "kadınlık ilkesi" olarak işlev gören ve kendi adına konuşmayan, konuşturulmayan Rüya ise şu özelliklere sahip:

1- Rüya entelektüel değildir. Hatta anti-entelektüeldir.
2- Rüya basit ve ucuz şeyler okur. Önemli şeyleri (Celal'in yazılarını) okumaz. Bunun yerine, esner ve uyur.
3- Rüya dalgındır, herşeyi unutur; dağınıktır; ucuz ve bayağı şeylerden, taklitten hoşlanır; iradesizdir, başladığı işi (çeviriyi) bitiremez.
4- Rüya durmadan bacaklarını sallar, saçını çekiştirir, fındık fıstık yer.
5- Kahraman, Rüya'nın "herkesin bildik dünyasında" (ss. 26-27) gezinmesini ister; gezindirir de.
6- Rüya, Alâaddin'in dükkanındaki oyuncak bebeklerin arasına düşüp ölür.
7- Rüya, özetle "aşağı dünya"nın, "hayat"ın kişileşmiş ifadesidir. (" 'Rüya' denen hayat" s. 339.)

Rüya'nın tiplemesinde yazarın "aşağı", "gündelik", "sıradan", "bayağı" olarak değerlendirdiği bütün öğeler mevcut. Rüya açıkça metafiziğin olumlu saydığı akıl, ruh, irade gibi niteliklerden yoksun; buna karşılık onun kişiliğinde metafiziğe göre olumsuz olan nitelikler, dünyevilik, kendini bedensel ve anlık olana terkediş, vb. fazlasıyla mevcut. Bu arada fındık-fıstık yemenin hangi hayvanı akla getirdiği malum; Rüya'nın oyuncak bebekler arasında ölmesinin de kadınlara yakıştırılan manken, korkuluk gibi imgeleri tamamladığı görülüyor. Özetle, Rüya, Sanat'ın karşıtı olan Hayat'ın, *Kültür*'ün karşıtı olan *Doğa*'nın vücut bulmuş hali.

Kadınların Orhan Pamuk'un yapıtlarına nasıl girdikleri başlı başına bir inceleme konusu olmalı. Burada bunu gerçekleştirmeye çalışmayacağım. Yalnız *Beyaz Kale*'nın talihsiz bir pasajına dikkat çekmekle yetineceğim. Bu romanda Hoca ile anlatıcı-başkişinin bulunduğu bir sahnede aşağıdaki konuşma ve düşüncelere tanık oluyoruz:

> "Beraber onları düşünelim, tek başıma ilerleyemiyorum." Bir an, bunun kadınlarla ilgili bir şey olduğunu düşünerek sustum. Boş boş baktığımı görünce, "aptallar üzerine düşünüyorum," dedi ciddiyetle. "Niye o kadar aptallar?"[7]

Bu sahnede "aptallar" ile "kadınlar" arasında kurulan eşitlik, edebiyat tarihimize bir talihsizlik abidesi olarak geçecek. Görüldüğü gibi metinde başkişinin düşüncesi yadsınmamış. Yazar eğer başkişinin düşüncesini yadsımak isteseydi "düşünerek sustum" yerine "sanarak sustum" diyecekti. Ya da başkişinin düşüncesinin yanlış olduğunu okura başka şekilde duyuracaktı. Bu yapılmamış, "kadın = aptal" formülü kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, ve "ustalıkla" metne yerleştirilmiş. Eleştirmenlerimizin daha önce belirtmiş oldukları gibi, Orhan Pamuk romanı bilinçle yazıyor, ne yaptığını biliyor. Hiç yazılmamış olmasını dilediğim bu pasajın, sadece gelip geçici bir öfke ve kıskançlık nöbetini yansıttığını düşünmek de bence tatmin edici değil. Çünkü yukarıda özetlemeye çalıştığım gibi, Rüya'nın "dünyevilik" ve "zihinsel eksiklik" üzerine kurulu tiplemesinde de farklı değerlerle karşılaşmıyoruz. Bu pasaj aynı zamanda yazarın kadınları betimleyişinde sık sık karşılaştığımız imgelerin de veciz bir ifadesi oluyor. Dolayısıyla, *Kara Kitap*'ta Hale Hala'nın "büyücü"ye (s. 32), Saim'in karısının "tombul ve sevimli bir fareye" (s. 70), Yeni Cami önünde kuş yemi satan kadının bir cadıya (s. 199) benzemesini de şaşırtıcı bulmuyoruz. "Hayat", "aşağı dünya" anlamına geldiği için Belkıs'ın "gözlerinde hayata bağlı bir merak" (s. 182) olması da doğal. Kadınları zihin ve ruhtan arındırma, onları eşya ve mankene dönüştürme çabası, Galip'in "eşyalardan ve kadınlardan" (s. 389) kurtulmak isteyişinde tekrar kendini gösteriyor. Bütün bu kadınlar, bedenleri, dünyevilikleri ve uygarlığın tarih öncesine, yani *Doğa*'ya ait oluşları ile dikkat çekiyorlar.

APTALLAR

Öte yandan, yazarın yapıtlarında kahramanın öfkesinin öncelikle kadınlara yöneldiğini gözlüyorsak da, burada amacın, "aptal" kategorisine sokulan sıradan, sefil, taklit, vb. herşeyi, merkezde ve İktidar konumunda olan Asıl'ın,

7. Orhan Pamuk, *Beyaz Kale* (İstanbul: Can Yayınları, 1985), s. 44. Bu yapıt Victoria Holbrook tarafından İngilizce'ye çevrildi.

Zihin'in, *Kültür*'ü temsil eden "erkek"in dışında tutmak olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla, bu evrensel ve ebedi topografyada sadece kadınlar aptal olmakla kalmamakta, aptallar da "kadın" olmaktalar.

Yazarın yapıtlarında varlıkların değeri, sosyal statüye, bu varlıkların mevcut cinsel ve sınıfsal bölünmüşlükler içindeki yerlerine göre düzenlenmiş. Bu bakımdan Orhan Pamuk "gerçekçi" bir yazar. Oturulan semtin, okunan okulun, giyilen giysinin, yenen yemeğin, vb. sosyal değer pazarında ne tür göstergeler olarak işlev gördüğünü çok iyi biliyor, kişilerini bu göstergelerin taşıyıcıları olarak pazardaki değer dolaşımına sürüyor. Kahramanımız Nişantaşı'nda oturmalı, varlıklı, kültürlü, erkek olmalı, tarihi (kültürü) olmayan Anadolu yakasında, sefil Sinan Paşa mahallesinde dolaşmamalı, lakerda, tarama ve muz yemeli. Ya fatih, galip, şeyh ve şehzade olmalı, ya da kral, padişah, ünlü, yıldız ve zengin (s. 360). Bu arada köylülerle alay edilmeli ("Zavallı köylü!" s. 292), "çay ocağının çırağı kenefleri" yıkamalı (s. 69), sucu topal, eskici hırsız (s. 10), karı koca "yavan" olmalı (s. 211), "kadın", "aşağı dünya"nın temsilcisi ve politik bağlantıları olan Rüya, Nişantaşı'nı bırakıp gecekondu mahallelerinde oturmalı. Merkez, İktidar ve Bir Tek olmak isteyen kahramanımız ise, "aptallar" gibi budala, gereksiz, sıradan, acıklı, sefil, pis, zavallı, bayat, basmakalıp, bayağı, özelliksiz, yerli, taklit, umutsuz, şaşkın ve talihsiz olmayı haketmez (bunlar yazarın kullandığı sıfatlar).

Kahramanımızın uyguladığı ideolojik şiddetten, şehirli olmayan, okumuş olmayan, Nişantaşı'nda oturmayan, sünni olmayan, bedeni kusursuz olmayan, varlıklı, kültürlü ve erkek olmayan herkes nasibini alıyor.

Bu yaygınlaştırılmış ideolojik şiddetin, bir kimlik edinme ve İktidar olma programının parçası olarak gündeme geldiği gözden kaçmıyor. Bütün bu yokluklar ("-siz" ekine dikkat) temel "eksiklik"in bir mecazı olarak işlev görmekte. Henüz kimliksiz ve İktidar'a aday olan kahramanımız, İktidar'dan yoksun olan "aptallar"ı anlattıkça kendini İktidar'a kabul ettirebilmekte, "onlardan" ne kadar farklı olduğunu kanıtlamakta. Kahramanın yüceltmesi, ayrıcalık ve üstünlüğünü İktidar'a kanıtlaması, kısacası "kimlik" edinebilmesi için başkalarının ("onların") küçültülmesi gerekiyor. *Kara Kitap*'ta ne kadar çok kimliksiz insan ve nesne var:

1- Ev kadını kimliksiz ve anonim kişidir. (s. 55)
2- Galip'in Tünel'de konuştuğu ihtiyar kimliksizdir. (s. 69)
3- Galip, Saim'in karısının adını hatırlayamaz; onu fiilen kimliksiz kılar. (s. 70)
4- Sinema afişindeki kadın "özelliksiz"dir. (s. 115)
5- "Sıradan vatandaş" mankenleri kimliksizdir. (s. 179)
6- Belkıs'ın Murat'ı (*Sessiz Ev*'deki Anadol gibi) "kişiliksiz"dir. (s. 184)

Görüldüğü gibi, kendi kimliksiz olan kahraman, ayrıcalıksız bir konuma düşmemek için başkalarının da kimliğini siliyor. Kimliksizleştirme, İktidar'a gelme arzusunun ayrılmaz parçası. Demek ki, kimliksiz kahramanın İktidar övgüsünün temel malzemesi, kadınlık ilkesinin mecazı olarak dolaşıma sokulan "aptallar" oluyor.

I'DAKİ KADIN

Kahramanımızın dünyeviliği ve bedenselliği temsil eden Rüya'dan kurtulması lazım. Orhan Pamuk'un kahramanı da Tanpınar'ınkiler gibi "Aydaki" (I'daki), yani "bendeki", "içimdeki" kadını anlatıyor, ondan kurtulmaya çalışıyor. Rüya'nın evden gitmiş olması son derece sevindirici. İkide bir dönüp bakıyor, gittiğinden emin olmak istiyor. Öldürdükten sonra da öldürdüğünden emin olmak istiyor. Hatta bir ara "acaba ölmedi mi?" diye telaşa kapılıyor. Telaşın nedeni basit: evdeki Rüya, yaşayan Rüya, içerdeki Rüya, bendeki Rüya'dır. Erkeğin erkek olabilmesi, kimlik edinebilmesi için "kadın"dan, kadınlık ilkesinden kurtulması gerekir. Epey ideolojik şiddet içeren bu kurtulma eylemi gayet basit bir ekonomiye dayanıyor: kadın aşağılanmalıdır ki erkek yücelsin. Erkeğin içindeki kadın, kahramanın eşdeşi (Alm, Doppelgänger, İng. double), ikizi, ana rahmindeki yarısı, bu dünyadaki kimliğini zedeleyen arızasıdır. Kimlik sorunu her zaman bir cinsel kimlik sorunu, sistematik olarak dışlanan ve küçük düşürülen kadın, içerdeki kadındır. Kahramanımız aynaya baktığında eşdeşi olan kadını görmekte, aynada kendini kadın olarak okumakta (s. 310). Rüya, kahramanın bedeni oluyor. Kahramanın mecazlarından biri olan Mehmet'in sorduğu soru bu bakımdan anlamlı: "Kendi gövdeni rüyanda görür gibi, seni tamamlayan birine özlemle bakmak nedir, bilir misin?" (s. 353). Demek kahraman, Rüya'(sın)da kendi bedenini görüyor.

BAKİRE-MELEK

Kadınlık ilkesi (beden, *Doğa*) olarak işlev gören Rüya'dan başka bir de başlangıcın, saflık ve temizliğin, cinsel farklılaşma öncesindeki bozulmamışlığın Rüya'sı var. Bu Rüya aşağı dünyaya değil, cennetteki ebediyete, ya da ebediyetin cennetine ait. Bu Rüya, Tanpınar'ın "Adem'le Havva" öyküsündeki Havva gibi, cennetten kovuluştan, Düşüş'ten önceki Havva gibi işlev gören bir Rüya. Bir tür *anima* figürü. Cennetten, ana karnından, saf androjeniden, (biraz geciktirirsek) çocukluktan kovulunca, Havva-Rüya kötülüğü, dünyeviliği, bedenselliği, uygarlığın tarih öncesini, kısacası *Doğa*'yı temsil edecek. Patriyarkal kültürün çok iyi öğretmiş olduğu gibi, şerrin yaratıcısı olan kadındır, Havva'dır, kadınlık ilkesidir. Tanpınar'ın öyküsünde olduğu

gibi, cennetten kovulduktan sonra erkekliğe aday olan karakter "bu dünya"da kimliksiz kalacak, "kadın" ise dünyeviliğin ta kendisi olacak.

Saf (bakire-melek) Rüya da kahramanın içinde. O platonik "hafıza bahçesi"ndeki anima (kadın) ve animustan (erkek) oluşan ebedi bütünlüğün, tamlığın parçası. Bu bakire-melek *Kara Kitap*'ta arasıra karşımıza çıkıyor.

1- Galip ve Rüya küçükken annelerinin eşliğinde sandal gezintisine çıkarlar. Deniz, Tanpınar'dan (dolayısıyla Yahya Kemal'den, dolayısıyla Baudelaire'den) beri "ebediyet" olmuştur. Galip ve Rüya cinsel kimliğin dayattığı farklılaşmayı yaşamadan, yani Düşüş'ten önce, ebediyetin rahminde tatlı tatlı gezinirler (s. 10).

2- Galip'le Rüya çocukluklarında sık sık Kaf Dağı'na giderler (s. 69). "İkizler" çocukluklarında (cinsel farklılaşmadan önce) ebediyeti bilfiil yaşarlar.

3- Galip ile Rüya çocukluklarında bir mağazaya gider, henüz reyonları "kadın ve erkek diye birbirinden ayrılmamış" (s. 339) olan çocuk bölümünde karşı karşıya duran iki boy aynasının arasına girer ve birlikte sonsuzlaştıklarını görürler. (Ancak sonradan "kadın" olan Rüya (Havva) bu ebediyetten çıkarılacak. Şerri temsil eden kadın ebediyeti haketmez.)

4- Galip, ilerde, "kadın" olduğu için kirlenmiş ve dünyevi olmuş Rüya'yı öldürür, geriye sadece saf Rüya'yı, meleksi, bakire kızkardeşi bırakır. Rüya ve Celal "Eve Dönüş" filmini seyredip eve, yuvaya, başlangıcın "tam"lığına dönerler.

Gördüğümüz gibi, tipik bir romans olan *Kara Kitap*'ta kadın, orospu-cadı ve bakire-melek olarak ikiye bölünmüş. Bu durumda kahraman "yattığı kadını — sihirli bir şekilde— meleksi bir bakire ve kızkardeş olarak görmeye devam" etmek ister (s. 334). Böyle göremediği kadın otomatikman orospu-cadı kategorisine girmiş olur.

KRAL ÖDİPUS YA DA SULTAN GALİP

Yazarın "dikkatli okurlar"ı, tam bu noktada, ödipal aile dramının tam olması için öncelikle eksiksiz bir aile tablosunun bulunması gerektiğini söyleyebilirler. O kadar dikkatli olmayan okurlar ise buna yanıt olarak, "bizi burada gerçek aile tablosu değil, simgesel aile tablosu ilgilendiriyor," derler. Tabii ki Galip'in annesi ve babası silik karakterler. Yüksek Sanat'ın (büyük harfle) amacı gizleme, örtme, perdeleme ve yalan söyleme (Galip, Rüya'yı soranlara durmadan yalan söyler), diğer bir deyişle "kurma" ve "uydurma" olduğuna göre, kahramanın bize anne ve babayı "doğal" halde vermesini beklemek

çirkin, banal, gülünç ve zavallıca olurdu. Öyleyse bize "doğal" anne ve baba ile mecazi ilişki içinde olan simgesel birer anne ve baba gerekmekte. Ayrıca, mecazi anne ebedi, mecazi baba dünyevi olmalı. Ve bu mecazi baba, erkek olması gereken karakterin önüne çeşitli engeller çıkarmalı, onu anlamamalı, sürekli eleştirmeli, onu kendi konumundan, koltuğundan uzaklaştırmak için elinden geleni yapmalı.

Mecazi anne, güzel Seyyide Suzan yenge olabilir. Bu kadın, henüz cinsel kimlikleriyle farklılaşmamış çocukları ("ikizler") ebediyetin rahimden cennetinde gezdirebilir (s. 10). Hem bu ebedi varlık, henüz kirlenmemiş Rüya'nın da annesi oluyor. Rüya, Galip'in "hafıza bahçesi"ndeki parçası, onun kaybolan yarısı. Galip bu yenge-anneyi düşününce erkek olmaya karar vermez mi? (s. 17); üstelik onu anne olarak daha çok beğenmez mi? (s. 40) Kimliksiz dolaştığı için bu ebedi varlığı ("kadını" demiyoruz) arzu etmez mi?

Mecazi kötü baba ise Melih Amca olmalı. Kendisi karanlık işlere bulaşmış (silah ticareti, rüşvet, vs.) bir dünya adamı. Hiç idealize edilebilecek bir tip değil. Bu adam iyi Celal'in kötü babası. Oğlunu hiç anlamamış, onu hep eleştirmiş. Oysa oturduğu erkeklik koltuğundan kalkması ve oraya kimliksiz kahramanımız Galip-Celal'in oturması, bu baba-oğul kavgasında Celal'in "galip" gelmesi lazım. Nitekim Celal, Galip kılığında (ya da tersi) ayağa kalkıyor ve (Kafka kahramanının babasını yatağa yatırması gibi) kötü babayı kendi eski koltuğuna oturtuyor. Kötü adamı ağlatarak otoritesini yok ediyor. Kendini "erkek evlat" olarak kabul ettiriyor: "tek evladı Galip'ti şimdi" (s. 415).

İDEAL ERKEK

Melih Amca kötü baba ise, Celal iyi baba, hayran olunacak, idealize edilecek erkek figürü. Celal, Galip'in erkek olmuş, babasının koltuğuna yerleşmiş hali. O da gençliğinde Galip gibi "aşağı dünya"da dolaştı. Gazetede rüya yorumladı, burç köşesini hazırladı, uygarlığın tarih öncesine (*Doğa*'ya) ait etkinliklerde bulundu. O zamanlar bir teolog-filozof değil, büyücüydü. Ama şimdi müthiş kültürlü, mevki ve otorite sahibidir. Galip, Celal'in mevki ve otoritesine, Zihin'in etc kemiğe bürünmüş ifadesi oluşuna, "erkek" pozisyonuna hayran. Galip'i çeken, yeterince "tarihi" olmadığı için İstanbul'un Anadolu yakasında oturamayan (s. 205), *Kültür* temsilcisi Celal'dir. Öte yandan, bazıları Galip'e, Celal'den bahsederken "senin Celal amcan" diyorlar. Halbuki "amcaoğlun" demeleri lazım. Aslında farketmez. Amca, baba mecazının parçası, hatta baba figürünün kendisiyse, Celal de "amca" olunca "baba" olmuş olur ki bunu başka yoldan, hayranlık mekanizmasının işleyiş

biçiminden de anlıyorduk zaten. Demek ki akrabalık terminolojisinde bu (görünüşteki) yanlışlığı yapanlar aslında mecazi hakikati (kesinliği) ifade ediyorlar.

Celal, Galip'in "iyi baba"sı, hayran olduğu ve yerine yerleşmek istediği erkek olduğundan, "amca" olması, yani baba mecazı içine yerleşmesi doğal. Hayran, hayran olduğunu tanrılaştırdıkça hayran olduğunun "tanrısal sihri"nin bir kısmı da hayrana bulaşıyor (s. 355). Kimliksiz erkek, kimlik sahibi olarak gördüğü erkeğin ne kadar kimlikli olduğunu tekrar ettikçe, yaratılan erkeklik fazlasından kendi de yararlanıyor. İdeal(ize edilen) erkek, İktidar'ın ve Göz'ün sahibi, bakan, beğenen, aktif unsur. Kahramanımızın amacı kendine baktırmak, bu beğeniye mazhar olmak, İktidar'ın yarattığı hayranlıktan pay koparmak, kendine "erkeklik" bulaştırmak. "Erkeklik"in fazlalaşması için "kadınlık"ın azalması gerek. Kadınlara ve genel olarak toplumda aşağıda kalanlara ("aptallara") yönelik bütün bu ayırma, dışlama, indirgeme ve küçük düşürme operasyonlarından muzaffer (galip) çıkan patriyarki, uygarlığın sınıfsal bölünmüşlüğü, Zihin, kısacası *Kültür*ün kişileşmiş ifadesi olan "erkek" oluyor.

MUTLU SON(LAR)

Galip'i bu (aşağı) dünyada tutan dürtü, birgün kimliğe kavuşmak umudu, idealize edilen erkeğin yerini alabilme ihtimali. Sonuçta bu gerçekleşiyor: Galip ideal erkeğin yerini alıyor. İşe önce taklitle başlıyor; sonra yer değiştirme tamamlanıyor. Kahraman hem içindeki "kadın"ı, hem de kimliğini alacağı kişiyi öldürüyor ve kimliğine (erkekliğine) kavuşuyor. Ödipal drama aynı anda birçok mutlu sona birden ulaşıyor:

1- Kahraman artık kimlik sahibi bir erkektir. İktidar'ın sahibidir. Baba, oğlunu erkekliğe kabul ettirmiştir. (Melih Amca'nın "tek evladı Galip'ti şimdi" (s. 415).) Erkek evladın erkekliğinin ne kadar fazla olduğu kanıtlanmıştır. (Ödipal son)

2- Daha önce erkeklik koltuğuna oturan İktidar sahiplerinden intikam alınmıştır (Celal öldürülür, Melih Amca ağlatılır ve ölü Cemal'in koltuğuna oturtulur). (Anarşist son)

3- Dünyeviliği temsil eden kadın öldürülmüş, aşağıdakiler ezilmiş, isyankâr (politize) Rüya'nın koltuğu boş kalmıştır (s. 414). ("Erkek"in acımasız hükümet darbesi)

4- Ölmeden önce "Eve Dönüş" filmini seyreden Celal ve Rüya, (animus ve anima) öldükten sonra ebediyete, başlangıçtaki yuvaya, ana rahmine dönmüşlerdir. (Mistik son)

Bu sonlar arasında en ilginç olan, anarşist son. Galip-Celal-Mehmet otoriteyi temsil eden kişiye başkaldırıyor, onu deviriyor ve onun yerine geçiyor; ancak bu arada otoriteye dokunulmuyor. Kahramanı isyana sürükleyen dürtü, toplumdaki İktidar ilişkilerinden kurtulmak değil, İktidar'ın buyüsü. Zaten o kendinde eksik olanı tamamlamak için İktidar'ın fazlalığını istiyordu.

Bu noktada Derrida'nın, Lacan'ın bir Poe öyküsünü okuyuşuna (ve Lacan'ın sistemine) yönelttiği eleştiri akla geliyor:

> "Fallus, kastrasyon sayesinde, hep yerinde, yukarıda sözünü ettiğimiz aşkın (Fr. transcendant) topoloji içinde durmaktadır [...] Özne son derece bölünmüştür, ancak fallus kesilmemelidir. Parçalanma onu ilgilendirmeyen bir arızadır. En azından simgeselin oluşturduğu kesinliğe göre bu böyledir."[8]

Kara Kitap'ta kahramanımızın kaygısı Fallus'u kesmemek, arızayı ona bulaştırmamak. Çünkü Fallus kimliğin garantisi. Fallus'u kesmek, en önemli simgesel pozisyondan vazgeçmek, mecazların kaynağını kurutmaktır. Kahraman ancak Fallus'a erişebilirse bölünmeden kurtulacak. Zaten Fallus'un bu dünyadaki karşılığı olan penise ilişkin nitelikler de kahramanlarımızın hayatlarına önemli bir endişe kaynağı olarak giriyor. *Sessiz Ev*'de "kadın" ve "ibne" olmamanın alevler içindeki garantisi (s. 291), *Beyaz Kale*'de bataklığa saplanan "silah," *Kara Kitap*'ta dergideki erkek modelinki ile karşılaştırılan erkeklik organı (s. 50) bu endişeyi yansıtıyor.

AŞK / SEVGİ

"a ş k"

Kara Kitap bir "aşk" romanı. Hatta benim Türkçe'de okuduğum en mükemmel "aşk" romansı. Yazarın "dikkatli ve akıllı okurlar"ı kadının olmadığı yerde aşk nasıl olabilir diye soracaklardır. Ben de asıl "aşk"ın kadının olmadığı yerde olduğunu söyleyeceğim. Divan şiirinin sosyal ve psikoseksüel dünyasını hatırlayanlar sanıyorum bana katılacaklar. [Gölpınarlı'ya göre Şeyh Galip, kendisine "Pamuk şeyhim" diye hitap eden Beyhan Sultan'a "vuslat ümidinden çok uzak bir aşk"la âşık değil midir?][9] Ancak burada sevgiden değil, "aşk"tan söz ettiğimizi unutmayalım. Sevgi, şehvetten şefkate uzanan bir yelpaze içinde ve en önemlisi, bu dünyada gerçekleşir. Aşk ise başka bir şeydir: o Kaf Dağı'nın ardındadır; cennette ya da ana rahminin ebediyetine

8. Jacques Derrida, "The Purveyor of Truth," *The Purloined Poe: Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, ed. John. P. Muller ve William J. Richardson (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988), ss. 185, 196.
9. Abdülbâki Gölpınarlı, *Şeyh Galip* (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1953), ss. 9-10

dönüşle muradına erer. Ayrıca, sevenin duyguları başkasına, âşıkın duyguları kendine yönelliktir; seven başkasını, âşık ise kendini arar. Seven, sevebilen, aramakla fazla vakit kaybetmeden bulur, kavuşur ve yeni sevgilere açılır; âşık ise aynadaki yokluğa bakar durur, soranlara "arıyorum" der.

h a y r a n l ı k

Sait Faik'e göre herşey bir insanı sevmekle başlıyordu. Orhan Pamuk'un yapıtlarında ise herşey bir insana hayran olmakla başlıyor... ve bitiyor. Hayranlığın diğer ucunda küçümseme ve nefret var. Sevginin yokluğunu bu iki duygu, hayranlık ve nefret, aralarında işbölümü yaparak gidermeye çalışıyorlar. Ama gururlu bir tanrı olan sevgi tanrısı, kendi boşluğunu başkasının doldurmasına razı olmuyor. *Sessiz Ev*'de yazar "Aşk iki yüzlülüğe sürüklüyor insanı" demiş.[10] Görüldüğü gibi, burada sözü edilen "aşk," romansın "aşk" ıdır. Seven, sevmiş olan, sevebilen herkes, sevginin, o koşulsuz ve karşılıksız verme duygusunun insanı ikiyüzlülüğe sürüklemediğini, tersine ikiyüzlülükten kurtardığını, güzelleştirdiğini bilir. Yazarın "aşk" dediği ve burada öyle koruduğumuz kavramın sevgi ile ilgisi yok bence. Bu "aşk," başkasının güzelliğine sahip olma amacıyla yapılan bir tür yatırım—sermayesi hayranlık duygusu olan bir yatırım.

Burada "âşık", hayran olduğu kişinin statüsünü, otoritesini, değer dağılımındaki konumunu düşünmekte. Hayran olduğu kişinin kendisine yapabileceği katkı, ego-idealindeki boşluğu tamamlama ve hayran olunanın yerine geçme ihtimali, onu herşeyden çok ilgilendiriyor. Âşık-kahramanımızın amacı İktidar'ın büyüsünden kendine de bulaştırmak, eksikliğini, hayran olduğu kişideki (varsayımsal) fazlalık ile tamamlamak. Bu tür bir "aşk"ın insanı ikiyüzlülüğe sürüklemesi ise çok normal.

Kara Kitap'ta hayranlık mekanizmaları sadece Galip-Celal ilişkisinde söz konusu değil: "evrensel." Nihat, Galip'e, Galip, Celal'e, Belkıs, Rüya'ya hayran. Bu ilişkilerde kim hayran ise o dışlanmış, merkezin dışına atılmış, aşağılanmış, küçümsenmiş oluyor. Hayran olunan ise merkeze yerleşmiş, otoritenin sahibi ve üreticisi olmakta. Nihat'ın kendisine hayran olması Galip'i ideal erkek yapıyor, ona otorite sağlıyor. Nihat dışlanmış ve aşağılanmışsa Galip yücelmiş ve İktidar'a yerleşmiş oluyor. Celal ile ilişkisinde pozisyon değiştiren bu kez Galip. Bu arada, böyle bir "aşk"ta hayranlığın kısa zamanda nefrete dönüştüğü, İktidar'ın büyüsü kaybolunca intikam duygularının kamçılandığı da gözden kaçmıyor. Galip'in statü ve otoritesi Celal'inkine yaklaştıkça, Celal gereksizleşiyor ve ortadan kaldırılıyor.

10. Orhan Pamuk, *Sessiz Ev* (İstanbul: Can Yayınları, 1988), s. 142.

şehvet

Kahramanımız sevemediği, bu yetenekten yoksun olduğu, kendini düşünmekten başkasını düşünemediği, diğer bir deyişle "öz-bilinç"e sahip olduğu için, sevme olgusu ile birlikte düşündüğümüz iki duyguya da (şehvet ve şefkat) yabancı. Ya da ancak bu duygulara yabancı kalabilirse kimlik sahibi erkek olabileceğine inanıyor.

Şehvet ya da cinsel duygular, kahramanımız için "beden"in (*Doğa*'nın parçası) kapsadığı özellikleri beraberinde getiriyor. Burada ele aldığımız sadeleştirilmiş metafiziğe göre cinsel duygular "insani" olamaz, yalnız hayvani olabilir. Plato'dan beri çok iyi bildiğimiz, tek tanrılı dinlerin temel taşlarından biri olan, romansın onsuz yapamayacağı bir düşünme tarzı bu: âşk (sevgi) ile şehvet bir arada bulunamaz! Orhan Pamuk'un kahramanları kadınlara "âşık" olabilir, Kaf Dağı'nın ardındaki "tamlık"ı arayabilir, yani bu dünyada kavuş*ma*mak amacıyla yola çıkabilir, kavuş*a*mamak için ellerinden geleni yapabilirler. Romansın kadını hem ulaşılamayacak ideal, hem de fiziksel ya da ideolojik şiddete uğrayacak nesnedir. (Ulaşılamayan kadına yönelen saldırı mekanizması *Sessiz Ev*'de çok belirgin olarak işliyor.) Bu, erkek karakter, kadınlarla cinsel ilişki kurmaz, kuramaz, demek değil. Kurabilir. Örneğin *Beyaz Kale*'deki ilişki kurma tarzı çok dikkat çekici. *Beyaz Kale*'de kahramanlarımız kadınlarla "yatar"lar ama, bu arada duyguları işe karıştırmamaya özel önem verirler. Ya da yazar onların bu işi duygusuz olarak yapuklarının altını çizmeye çok önem vermiş. Duygu karışırsa erkekliğin azalacağı düşünülmüş.

Kadının ulaşılamaz ideal, saldırılacak düşman, ya da "yatılacak beden" oluşu tek bir mekanizmanın ürünü. (Kadınlara tecavüz eden erkeklerin davranışında bu sistemin bütün dinamikleriyle işlediğini görüyoruz.) Yazarın amacı, metafizik programına uygun olarak, cinsellik ile aşkın farklı dünyalara ait olduğunu, aşkın uhrevi (hakiki yüksek insana ait), cinselliğin ise hayvani ve mekanik olduğunu kanıtlamak. Bu bölünme, kadının bakire-melek ve orospucadı olarak ikiye bölünüşüne uygun düşüyor. Yazar patriyarki ve metafiziğin temel buyruğuna uymaya özen göstermiş.

Yazar, *Beyaz Kale* ve *Kara Kitap*'ta "yatılacak beden" olarak gündeme gelen orospular yoluyla, patriyarkal kültürün yüzyıllardır söylemiş olduğu gibi, orospunun normal bir insan olmadığını ve o şekilde sevilemeyeceğini bize bir kere daha kanıtlamaya çalışmış. Patriyarkal kültür, orospuları "sadece yatılacak bedenler" olarak bir kenara ayırdığına göre, kahramanlarımız da bu ayrıma sadakatle uymalı, kuralı çiğnememeliler. Kadının "arıza"sı (*Doğa*) erkeğe bulaşmamalı. Erkeklerin "erkeklere mahsus" dünyası kirlenmemeli. Yazar *Beyaz Kale*'de, Padişah, Paşa, Hoca, ve Ben'den oluşan, "erkeklere mahsus" bir dünya kurmuştu. Bu dünyada erkekler ya da erkeklik adayları, "aptallar"a

ya da "kadınlar"a karşı bir dayanışma içine girmişlerdi. Bu dayanışma içindeki erkekler [askerler] "sefer sırasında... düşman [kadın] kadar, kimi zaman düşmandan da çok, uğursuzluktan [başarısızlıktan]" korkuyorlardı.[11] Buradaki "erkeklere mahsus" dünya, eğer Stevenson'ın bir bölünme ve eşdeş klasiği olan *Dr. Jekyll ve Mr. Hyde*'ındaki erkeklere mahsus dünyayı hatırlatıyorsa burada şaşılacak bir şey yok.[12] Erkek idealini yaratan, bölünmenin kendisi olduğu gibi, bölünmeyi ayakta tutan da İktidar'ın sahibi olan arızasız Fallus.

ş e f k a t

Yine sevgi çerçevesinde düşündüğümüz şefkate de Orhan Pamuk'un yapıtlarında yer olmadığını belirtmek istiyorum. *Kara Kitap*'ta kahramanımız hiç kimseye şefkat, sempati ve anlayış göstermiyor. Çünkü gösteremiyor. O ya hayrandır ya da küçümsüyor, iğreniyor, nefret ediyor ve korkuyor; tek istediği kendine hayran olunması. Sahip olduğu duygular böylesine sınırlı bir yelpaze içinde dağılmış. Şefkat ve sempati yokluğu kendini en çok yazarın ağlama ve gözyaşına karşı tavrında belli ediyor. *Kara Kitap*'ta Melih Amca'nın ağlatılmasının onun İktidar'dan indirilmesini gösterdiğine yukarıda değindim. Bunun dışında, "aptallar"ın seyrettiği televizyondaki programın dili ağlamaklıdır (s. 70), Saim resimlere gözyaşlarıyla bakmaktadır (s. 79), vb. İsteyen, yazarın yapıtlarındaki karakterlerin "ağlamaklı" ve "gözü yaşlı" olduğu durumların bir dökümünü yapabilir. Burada önemli olan, gözyaşı ile alay etmenin, baştan beri tanık olduğumuz erkekliği kanıtlama ritüelinin parçası olarak işlev görmesi. Ağlamama, cesur olma, korkmama idealleri, Akira Kurosawa filmlerinde gördüğümüz, stoik samurayların, ağlamama, bedenlerine gelecek hasardan korkmama ve kadınlarla ilgilenmeme tavırlarına ne kadar benziyor.

Kuşkusuz ağlama ve gözyaşının dışlanması, sevgi ve şefkat yoksunluğunun tek semptomu değil. Burada daha derin bir sorunla karşı karşıyayız. Bana öyle geliyor ki, şefkat ve anlayış duygularına sahip olan, başka insanları ve bu arada dildeki sözcükleri manipule edilecek ve üstünlüğü kanıtlamaya hizmet edecek malzeme olarak görmeyen insan, bu kadar rahatlıkla ve tarafsızlık kisvesine bürünerek, cücelerden, piçlerden, topallardan, uşaklardan ve orospulardan söz edemez.

Orhan Pamuk'un romanları aşağılama/aşağılanma ekseni üzerinde döndüğünden, bu basit ekonomi içinde dolaşıma sokulan "cüce", "piç", "topal",

11. *Beyaz Kale*, s. 129.
12. William Veeder, "Children of the Night: Stevenson and Patriarchy," *Dr. Jekyll and Mr. Hyde After One Hundred Years*, ed. William Veeder ve Gordon Hirsch (Chicago: Chicago University Press, 1988), ss. 107-160.

"uşak" ve "orospu" türünden meta-imgelerin hiç de masum anlamlar almadıkları, tersine, romansın radikal bölünmeleri içinde kolayca aşağı kutuptaki yerlerine yerleştikleri görülebilir. Bu bağlamda *Beyaz Kale*'de rastladığım ve çok üzüldüğüm şu "cüce" tanımlaması üzerinde durmak istiyorum:

> "Allah'ın insan soyunun gururunu kırmak, saçmalığını duyurmak için yarattığı o eşsiz harikalardan birini, kusursuz bir cüceyi..."[13]

Bence şurası çok açıktır ki insan soyunun gururunu kıran cüceler değil, cücelerden bu şekilde söz edilmesidir. Ve hiç kuşkum yok ki, bu ülkenin, bu dünyanın cüce vatandaşları da elbet bir gün kendi adlarına konuşacaklar, bu tür hakaretleri haketmediklerini söyleyeceklerdir. Öte yandan, burada "cüce"nin, bir "eksiklik", tam erkek ("İnsan") olamamış çocuk, ve " 'l'daki kadın"ın mecazı olarak işlev gördüğünü de biliyoruz. Yukarıdaki cüce tanımlaması kahramanın kendi günah ve suçluluk ("Kabahat" demesi lazım) duygusunu, kendisine acımasını yansıtıyor. Burada ister istemez onun bu dünyadaki izdüşümü olan yazarı düşündüğümüzden, insan soyunun gururunun bu şekilde kırılmasına gönlümüz razı olmuyor, bizim gibi fanilerden olan bir insanı değerli bulmaktan vazgeçemiyoruz. Kime yönelirse yönelsin, temel insancıl değer ve duygularda böylesine bir erozyonu kabul edemiyoruz.

Olmayan şefkatten sözederken, güzelleştirilen şiddete değinmemek olmaz. *Beyaz Kale*'de rastladığımız şu cümle dikkate değer:

"On torba barutla birlikte suratını da yakan bir köle kör oldu."[14]

Burada "t" ve "k" seslerinin yarattığı aliterasyon, "ö"lerin asonansı doğrusu takdire şayan. Gayet "ustaca" kotarılmış bir cümle. Burada yazar okura bir "eğlencelik" sunmuş oluyor. Şiddeti estetize etmiş, güzellik katmaya çalışmış. Amerikan filmlerinin ideal seyircisi gibi, fiziksel şiddete bu şekilde duyarsızlaştırılan okur, ideolojik şiddetle karşılaşınca fazla yabancılık çekmeyecek; hayran olunması gerekene hayran olacak, susturulması gerekeni susturacak. Erkek ve İktidar olma programının parçası olarak şefkati, ağlamayı, başkalarının acılarını paylaşmayı unutacak, şiddeti alkışlamayı öğrenecek. Köle kör olunca sırıtacak. Sıcak koltuğuna iyice gömülecek, kendisinin kör olan köle olmadığına, "erkeklik"in iki kere kaybolmadığına sevinecek, vb. Orhan Pamuk şiddeti ustaca estetize etmiş! Başkalarının çektiği acıyı, kahramanımız melodi olarak duyuyor.

Olmayan sevgi ve şefkat öğelerinden sözederken, diğer modernist yazarlarda olduğu gibi Orhan Pamuk'un eserlerinde de görülen homoerotizm bağlantısına değinmek istiyorum. *Kara Kitap*'taki homoerotizm, farklı bir sevme biçimi,

13. *Beyaz Kale*, s. 112.
14. *Beyaz Kale*, s. 26.

cinsel yönelim, davranış tarzı, pratik vb. olarak değil, narsisistik boyutları nedeniyle ilginç. Yazar, eşcinselliği hayranlık/küçümseme ekonomisine bağlamış. En çok kızdığı, işin içine *Doğa*'nın karıştırılması, hayranlık ekonomisinde kutupların saflığının bozulması. Dolayısıyla eşcinselliğe *Doğa*'yı bulaştıran, *Kültür*'ün saflığını kirleten türden eşcinselleri de sistemine aykırı bulmakta. ("André Gide gerçekten bir homoseksüel miydi...?" s. 82.) *Kültür* uğruna *Doğa*'yı altetmeye çalışan yazar, "erkek"e arıza bulaşmaması için elinden geleni yapmış. Metafiziğin sadeliği, kutupların saflığı korunmalı, (*Beyaz Kale*'de) "zafer" ve "lanet" getiren "silah", yani penis, bataklığa saplansa da, Fallus kesilmemeli.

Oysa *Bir Kadın Düşmanı*'nda Reşat Nuri, sorunu, sınırı, yokluğu ne güzel saptıyor: olmayan şey, sevebilmek, sevme yeteneğine sahip olmaktır. Romansı vereden ise sevmenin gerçekleşmeyişi, harici gibi görünen engeller (ejderha-babalar, cadı-kadınlar) yüzünden bu dünyadaki kavuşmanın ertelenişidir. Romans, "erkeklik"e sahip olma, İktidar'ı gerçekleştirme uğruna sevme imkânından vazgeçmektir. Demek ki, burada yazarın inanmamızı istediği gibi eşcinselliği değil (bkz. Mevlana-Şems ilişkisi), narsisizmi tartışıyoruz. Sevme yeteneksizliği, soyut, şairane bir varsayım değil; tersine, günümüzün önde gelen psikiyatristlerini ciddiyetle düşündüren bir sorun.[15]

Bence Reşat Nuri haklı: sorunu sağlıklı olarak saptayışının altında insanların güzelleşebileceklerine, mükemmelleşebileceklerine olan inanç yatıyor. Yoksa tek tanrılı dinlerde ve Orhan Pamuk'un modernist romansı mükemmelleştiren divanında olduğu gibi varoluşsal ve ebedi bölünmüşlük/kötülük mitine bağlanmıyor büyük romancımız. (Burada "büyük" derken mesleğini profesyonelce yapıp yapmadığı ile ilgilenmediğimi belirteyim.)

MODERNİZMİMİZİN SINIRLARI

Kara Kitap "kalıcı" karakterler yaratan ebedi bir yapıt. Öyleyse, "bizde roman yoktur; kalıcı karakterler yaratılmamıştır" diye yakınmaya artık son vermemiz gerek. Kalıcı kimliğini edinen Galip-Celal-Mehmet, ki aynı zamanda şeyh, şehzade ve sultandır, bu kimliğe kavuşabilmek, kalıcılık edinebilmek için yeterince bölünmüş, "kadın"ı bastırmış ve öldürmüş, "erkek"in yerine geçmiş, dolayısıyla ebediyeti hak etmiştir.

Aslında dikkat edilirse "bizde roman var mı?" "romanlarımız kalıcı karakter yarattı mı?" tartışmasının doğurduğu roman ve kalıcı karakter fetişizmi tam

15. Örneğin narsisizm üstüne çalışmalarıyla tanınan Otto Kernberg'in şu makalesi çok ilgi çekici: "Barriers to Falling and Remaining in Love," *object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis* (New York: Jason Aronson, 1977), ss. 185-213.

da klasik gerçekçiliğimizin sona erdiği noktada gündeme gelmişti. Bu noktada roman romans'a, karakter kahraman'a dönüşmüştü. Halbuki, tartışılması gereken sorun, neden karakterlerin kalıcı olması gerektiği ve kalıcı denen karakterlerin kalıcı olup olmadığıydı. Kalıcılık sorununun büyük bir saplantıya dönüşmesinin de aslında modernist romansın tipik semptomları arasında olduğu söylenebilir. Kalıcılık uğruna, bakmışsınız, bize benzediğini varsaydığımız karakterler bir Adem, bir Nuh, bir İsa, bir Ulysses, bir Sisyphus, bir Hamlet, bir Don Kişot, bir Mevlana, bir Şeyh Galip oluvermiş. Kahramanlar "ölümsüz"lere sürtünerek ölümsüz olmak istiyorlar. *Kara Kitap*'ın Galip'i başka büyük karakterlere sarılıyor, onlara muhtaç oluyor, onların desteğiyle kahraman oluyor ve kendini onların mecazı yaparak tutunmaya çalışıyor. Galip'i unutsak bile onu destekleyenleri, onun dayanmaya çalıştığı geleneği unutmayacağımız için Galip'i de hatırlayacağız ister istemez. Bu da bir kimlik edinme, Galip olma yolu.

Edebiyatımızda klasik gerçekçilikten çıkış, klasik gerçekçiliğin değer ve konvansiyonlarının tutarlı bir eleştirisi, örneğin oradaki sınıfsal, cinsiyetçi ve etnik önyargıların, zümreleşme çabalarının, aşılması doğrultusunda değil, tersine klasik gerçekçiliğin olumlu özelliklerinden kurtuluş, olumsuz özelliklerine ise dört elle sarılış şeklinde oluyor. (Örneğin Yakup Kadri'de, yukarıda saydığım olumsuz özelliklerin hepsi bol bol var; ama başka şeyler de var. Tanpınar'da bile bazen ilginç perspektif altüst oluşlarıyla karşılaşıyoruz. Örneğin, Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nü ek olarak yazdığı ve Dergâh Yayınlarının romana eklemediği mektupta, kahramanın bir paranoyak olduğunu söylemiş ve eleştirmenlerimizi —hiç gerekmediği halde— şaşırtmıştı.)

Modernist edebiyatın okuyucuya özgürlük ve inisiyatif verdiği söylentisine de inanmıyorum. Yeni-aydının "avam"a, Orhan Pamuk'un alay ettiği şekliyle söylersek, "kişiliksiz sıradan vatandaş mankenleri"ne vereceği bir şey zaten yok. Hatta yeni-aydına göre, vermek istemek bile "banal"dir. Bu edebiyat, okura belki bir alkışlama ve yapıtın yazarına hayran olma özgürlüğü veriyor. Eleştiri ve söz söyleme özgürlüğünü ise alıyor. Herşeye karşı ironik olan, orospu, piç ve cüceleri bile "gözünü kırpmadan" anlatan yazar yapılacak eleştiriyi (gereken "protesto"yu) zaten yapıtında yapmış, söylenecek herşeyi söylemiştir. (Modernizmin değerlerini kafalarında henüz yeterince berraklaştıramamış olan bazı eleştirmenler buna inanıyorlar.) *Kara Kitap*'ı okuyanların kullandıkları özgürlük ise, bir arkadaşımın ifade ettiği gibi, "söz söyleme yetkisini kendinde görmemek". Bence okuyucuyu yetkisizleştiren bir edebiyat aynı zamanda ona özgürlük veriyor olamaz.

Başka insanların varlığını doğaya, hayvana, bedene, robota, mankene, maddeye indirgeyen edebiyat, okura özgürlük veriyor olabilir mi? Bence değerleri

açıkça billurlaşmış olan bu zümre edebiyatının yeni-aydını, ancak altta kalana ideolojik şiddet uygulayabilirse ve yalnız bu şiddet aracılığıyla sıradanlıktan kurtulabileceğini, ancak bu şekilde sınıfından hayranlık toplayabileceğini keşfetmiştir.

ALIN-YAZI-SI

Roland Barthes yıllar önce "sınıfsal belirlenim ile bilinçaltı arasındaki ilişki nedir?" diye sormuştu. Problemli bir ilişki bu. Ne olduğunu tam olarak saptamak kolay değil. Böyle bir ilişki olmadığını söylemek ise, *Kara Kitap*'ı okuduktan sonra, imkânsız. Bu yapıt, "yazma" ve "anlatma" etkinliklerinin toplumdaki sınıfsal ve psikoseksüel İktidar mücadelesinin sınırları içinde yerlerini aldıklarının altını çiziyor. "Yazı" ve "hikâye anlatma" açıkça kudret (İktidar) kazanma pazarlıklarının bir parçası haline gelmiş. Kahramanımız kendinde eksik gördüğü şeyi fazlalaştırmak istiyor, "anlatarak" onun fazlalığını kanıtlamaya çalışıyor. Onun patriyarkinin yapı ve kurumları ile bir sorunu yok; o kendine yoksulların piyango umutları ile alay etmeyi seçmiş (s. 334). Modernist yazar böylece bir "protesto"da bulunmuş sayılıyor. Kahramanımız yazdıkça sıradanlıktan kurtulduğunu, anlattıkça sözünün dinlendiğini, bu yoldan kimlik, otorite ve mevki kazandığını açıkça belirtiyor, bundan gurur duyuyor. Dolayısıyla, bize kafasındaki "yazı" ve "anlatı" modelinin ne olduğunu da öğretmiş oluyor. Bu model "asıl" ve "ebedi" olan İktidar'ın övgüsü.

Kara Kitap'ın anlattığı sınıfsal ve psikoseksüel İktidar mücadelesinde tarafların nitelikleri, kutupların içerikleri baştan verili. *Kara Kitap* İktidar ilişkilerinin mekanizmalarını toplumda mevcut şekliyle, yani içerden, çok yetkin şekilde betimliyor. Öğretici niteliği yüksek. Yazar metnini şifreler, gizli anlamlar vb. ile süslemişse de, burada baştan çözülmüş olan bir sırla karşı karşıya olduğumuzu, aslında çözülecek bir sır olmadığını, sırrın, çözümünü de kendi içinde taşıdığını, arayışın kendini buluş, ilerlemenin geriye dönüş olduğunu öğreniyoruz. Sonuçta kötünün kötü, iyinin iyi, kadının "kadın", erkeğin "erkek", ebediyetin ebediyet, bu dünyanın da bu dünya olduğu kuşkuya yer bırakmayacak şekilde kanıtlanıyor. Bu arada "yazı," Kutsal Kara Kitap, hayattaki sırrı alıp götürüyor.

Romanın sonundaki kavuşma, derin bir hayal gücüne ve yaratıcılığa dayanıyor: varılan son aynı zamanda başlangıç, tamlık, ebediyet... Ebediyette ise zaten başlangıç ve son, önce ve sonra yok. Herşey Saint Augustine'in *İtiraflar*'ında olduğu gibi inceden inceye düşünülmüş. Süreç yok, ürün var. Herşey dikey, evrensel ve ebedi. Bu dünyada yaşanacak, öğrenecek bir şey olmadığı ve herşey baştan verili olduğu için bir arpa boyu yol gidilmiyor. Son derece huzur verici!

"Abdullah Efendi'nin Rüyaları"ndan beri modernist romansın kahramanı bölünüyor, bir ve tek olmayı istiyordu. Kahraman, bir tek olma uğruna çevresini yoksullaştırarak, hayatın güzelliklerini süpürerek, dünyayı çoraklaştırarak "gahiliyet"e ilerledi. Pamuk'un üstünlüğünü kanıtlamaya çalıştığı Sanat (büyük harfle) bize görmediğimiz güzellikleri göstereceğine, gördüğümüz güzellikleri de alıp götürdü. Bunun yerine çirkin saydığımız şeyler, örneğin şiddet, estetize edildi.

Bu ciddi, trajik ve mükemmel yüksek kültür ürünü, aynı zamanda modernist romansımızı bir sınıra getiriyor. Bize "öz-bilinç" denen şeyin aynaya bakmaktan ibaret bir tür cehalet, "kalıcı" olanın ise patriyarkal kültürün kurumlaşmış ilişki ve değer yargıları olduğunu öğretiyor. Anlatılan "hikâye"nin hep aynı ödipal anlatı, hayattan daha ilginç ve şaşırtıcı olduğu söylenen "yazı"nın ise alınyazısı olduğundan şüphemiz kalmıyor. Sanki Aziz Paul'un Korintlilere Birinci Mektubu'nu dikkatle okumuş ve dersimizi öğrenmişiz: Şimdilik sırlı, kara bir aynadan kusurlu olarak görüyoruz; ama O Gün gelince, herşey netleşecek ve yüzyüze gelebileceğiz (*İncil*, I Kor. 13.12). Yazarın işi gerçekten de "eski, çok eski, çok çok eski hikâyeleri yeniden kaleme almaktan ibaret" (s. 426).

RÜYANIN UYANIŞI

Modernist romansın eriştiği mükemmellik, edebiyattan beklediklerimizi bir kez daha gözden geçirmemiz gerektiğini gösteriyor. Artık edebiyatın, hayatımızda zaten mevcut olan fiziksel ve ideolojik şiddeti, kudret kıskançlığını, edinmeciliği, ve meta-imge gürültüsünü bize aktarmasını, yani "gerçekçi" olmasını değil, bize bizde olmayanı vermesi gerektiğini daha iyi anlıyoruz. Örneğin Sait Faik'in kaynağı tükenmeyen vericiliği, değil insanları "manken" yapmak, Dülger Balığı'nı bile karakter yapışı gözümüzde büyük değer kazanmış durumda bugün. Sait Faik geçmişin değil, geleceğin yazarı. Sonra Nazlı Eray var —en sıradan olayları bile yepyeni, taptaze gösteren. Nazlı Eray, hayattaki sırrı bulup çıkarıyor ve okura veriyor. Yazısı şiddet, kin, sansasyon ve gürültüden arınmış. Laf kalabalığı, hüner gösterisi yok. Yazının arkasına gizlenmiyor. Kendisi olmaya çalışmıyor, zaten kendisi. Yaşanan anın güzelliğini ve insanların temel eşitliğini düşündüren bu süslemesiz, zarif, sıcak yazı, hayatımıza ne çok güzellik katıyor. Ve Nazlı Eray vatandaşlardan manken olarak değil, "bizimkiler" olarak söz ediyor.

İhtiyaç duyduğumuz, hayatı sevmeyişin ama patriyarkinin bölünmeleri içinde üstte konumlanmaktan duyulan memnuniyetin "yazı"sı değil, hayattaki sırrı alıp götürmeyen, onu metafiziğe indirgemeyen, yanıtı baştan verilmiş sorular sormayan *yazılar*.

Bana öyle geliyorki, edebiyatımız ancak yeni bir romantizm çerçevesinde, yani yazarlar kendi mitlerini yaratmaktan vazgeçtikleri, ironiyi sınırladıkları, azamet duygularını terkettikleri, "aşk"ı bırakıp sevmeye baktıkları, doğayı ve bedeni kötülemekten, "yaşam" ve "gerçeklik" sözcüklerine sadece gündeliklik, sıradanlık, yavanlık, bedensellik, hayvanilik anlamlarını vermekten vazgeçtikleri zaman yenilenebilir; belki ancak o zaman, edebiyatımız bir eksiklik giderme ve erkekliğin fazlalığını kanıtlama arenası olmaktan kurtulacak. Bugün nasıl (büyük harfle yazılan) Felsefe mitini önce felsefeciler sorguluyorsa (Rorty, Feyerabend), Yüksek Edebiyat mitini de önce edebiyatçılar eleştirmeli. Susturulmuş olan rüya topraktan fışkırmalı, hayatın romanstan büyük olduğunu, romansa indirgenemeyeceğini söylemeli.

Kasım 1990

MİRCEA ELİADE

MATMAZEL CHRİSTİNA

Fransızca'dan Çeviren: ROZA HAKMEN

Rüyaların, aynı anda birçok kişi tarafından, insanın göremediği ama yakınında hissettiği birçok kişi tarafından görüldüğü..." bir kitap.

Metis Edebiyat Dizisi'nde

DEFTER

Sayı 16, Nisan-Temmuz 1991